



Universidad Autónoma de Madrid

Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Programa de Doctorado en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos

TESIS DOCTORAL:

**“ISLAM, POLÍTICA Y MIGRACIÓN EN SENEGAL: LA CONSTRUCCIÓN
DEL ESPACIO TRANSNACIONAL MOURIDE”**

Doctorando:

JOSÉ LUIS GÁZQUEZ IGLESIAS

Directora:

DRA. ESTER MASSÓ GUIJARRO
Universidad de Granada

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría agradecer a mi directora de tesis Ester Massó Guijarro. Su orientación y sus consejos son la base de este trabajo y son los responsables de lo mejor de él. Gracias también por tu apoyo incondicional y por tus palabras de aliento, gracias por creer en esta investigación.

Al Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid y a los profesores del GEA por permitirme desarrollar esta larga investigación en el seno de esta institución de enseñanza superior. En particular, a Itziar Ruiz-Giménez por haber despertado en mi el interés por los vínculos entre los estudios africanos y las relaciones internacionales.

En Senegal agradezco al IFAN de Dakar y al GERM de la Universidad Gaston Berger de Saint-Louis. Su apoyo fue fundamental durante la estancia de investigación en Senegal y por abrirme las puertas al fascinante mundo de las cofradías sufís.

A mis maestros, amigos y hermanos senegaleses Ibou Guèye, Adama Kante y Paiba Diouf por toda su dedicación. Los llevo siempre conmigo. Si no los hubiera conocido esta tesis nunca hubiera existido. Gracias por su disposición durante todos estos años.

A todos los mouride y a todos los senegaleses que colaboraron conmigo durante todos estos años. Su forma de entender el mundo sin duda nutre mi reflexión del día a día. *Dieuredieuf, gracias.*

A mis anfitriones “granadinos”, Iván y Liliana, por su hospitalidad y su amistad en un momento crucial de la revisión de la tesis.

A mis padres, mi hermana Pau, Ernesto y el resto de mi familia por estar siempre conmigo. Su apoyo incondicional y sus consejos fueron siempre cruciales para enfrentar todas las etapas del sinuoso camino del doctorado.

A Vivi. No existe forma de agradecer tu apoyo, tu cariño y tu solidaridad. Gracias por nunca dejarme “bajar los brazos”.

A Juliana. Tú eres la luz que ilumina mi vida y que guía mi camino. Gracias por inspirarme a diario con tu existencia.

Esta tesis está dedicada a la memoria de mi abuelo Adelino Gázquez Martínez
(Almería 1911 – Ciudad de México 1992)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE	6
INTRODUCCIÓN GENERAL	13
ADVERTENCIA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE TÉRMINOS	14
OBJETIVOS	14
METODOLOGÍA.....	17
Metodología e historia	18
Metodología y las ciencias sociales	19
Metodología del trabajo de campo	22
Organización del trabajo de campo	26
MARCO TEÓRICO	28
El transnacionalismo religioso.....	29
Religión y política	33
ORGANIZACIÓN Y RESUMEN DE LOS CAPÍTULOS.....	38
CAPÍTULO 1. EL ESPACIO POLÍTICO E ISLÁMICO SENEGAMBIANO EN PERSPECTIVA HISTÓRICA	43
INTRODUCCIÓN.....	44
1.1 EL PERÍODO PREISLÁMICO Y PRECOLONIAL: FASES TEMPRANAS DE LA ISLAMIZACIÓN DE ÁFRICA OCCIDENTAL	45
1.1.1 Contexto.....	45
1.1.2 Fases tempranas de islamización de Senegambia.....	48
1.2 LAS YIHADS ARMADAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII.....	52
1.2.1 Guerra de los marabouts y las reformas de Latsukabe Fall.....	52
1.2.2 La yihad de Almamy Abdul Qadir y su impacto en Kajoor.....	57
1.3 GUERRA CIVIL Y CONQUISTA FRANCESA DE KAJOOR: EL SIGLO XIX	59
1.3.1 Guerra civil y proceso de conquista: las campañas militares de Faidherbe ..	60
1.3.2 Las yihads de Maba Jaxu Bâ, Amadou Séexu y la cuestión del ferrocarril ..	65
1.3.3 Conquista militar y el sistema de administración de protectorados	69
CONCLUSIÓN	71

CAPÍTULO 2. EMERGENCIA DE AMADU BAMBA Y EL ESPACIO TRANSNACIONAL MOURIDE (1883-1927)	73
INTRODUCCIÓN	74
2.1 SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO MOURIDE DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA	75
2.1.1 Interpretaciones coloniales y colonialistas del surgimiento del movimiento mouride: implicaciones de una visión sesgada	75
2.1.2 La producción de la memoria histórica mouride: la legitimidad de sus fuentes	78
2.1.2.1 Los orígenes genealógicos de la comunidad mouride: los Mbacké	80
2.1.2.2 Rompimiento con las cortes de Kajoor y emergencia del movimiento mouride: la revolución educativa tarbiyya	85
2.2 EL CONFLICTO ENTRE BAMBA Y LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL FRANCESA	93
2.2.1 La perspectiva francesa	94
2.2.2 La perspectiva mouride	97
2.3 POLÍTICA DEL EXILIO COMO PRODUCTORA DEL ORDEN COLONIAL Y DEL ESPACIO TRANSNACIONAL MOURIDE	102
2.3.1 El segundo conflicto entre Bamba y la administración colonial francesa	102
2.3.2 De la política del exilio a la política del arresto domiciliario: Ceyeen (1907-1912) y Diourbel (1912-1927)	106
2.3.2.1 Creación del espacio mouride en Diourbel: el origen transnacional del movimiento	108
CONCLUSIÓN	111
CAPÍTULO 3. LA DOCTRINA MOURIDE: PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS Y ORGANIZATIVOS DE UNA COFRADÍA ISLÁMICA-SUFÍ	113
INTRODUCCIÓN	114
3.1 SUFISMO, MARABOUT Y BARAKA	115
3.1.1 El sufismo minimalista de Amadou Bamba	115
3.1.2 Baraka	118
3.1.3 El cheikh	120
3.2 LA RELACIÓN CHEIKH-TAALIBÉ	121
3.2.1 El pacto de lealtad	121

3.2.2 El trabajo.....	125
3.2.2.1 Cheikh Ibra Fall , bayfalismo y doctrina del trabajo	127
3.2.3 Educación: daara tarbiyya como espacio pedagógico integral.....	131
3.2.4 El Regalo	136
3.3 ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE LA COFRADÍA MOURIDE.....	139
CONCLUSIÓN	140
CAPÍTULO 4. LA COFRADÍA MOURIDE Y EL ESTADO COLONIAL DE SENEGAL: EL CALIFATO DE MODOU MOUSTAPHA MBACKÉ (1927-1945)	
.....	143
INTRODUCCIÓN.....	144
4.1 CONTEXTOS	145
4.1.1 Político.....	145
4.1.2 Socio-económico	151
4.1.2.1 Historia del cultivo del cacahuete en Senegal	153
4.1.2.2 Las sociedades indígenas de previdencia (Sociétés de Prévoyance)....	156
4.1.2.3 Transformaciones sociales de la familia wolof	157
4.2 PRODUCCIÓN DEL ESPACIO MOURIDE EN BAWOL ORIENTAL Y SU PARTICIPACIÓN EN LA ECONOMÍA COLONIAL: “LOS MARABOUTS DEL CACAHUETE”	158
4.2.1 La evolución del territorio mouride: de la daara a la aldea	159
4.3 LA POLÍTICA MOURIDE Y LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS COLONIALES – EL CONTRATO SOCIAL SENEGALÉS	165
4.3.1 Organización del poder marabóutico tras la desaparición del fundador: la política mouride.....	165
4.3.2 Segunda fase de expansión: de 1927 a 1945	172
4.3.3 Intercambio de servicios.....	174
CONCLUSIÓN	175
CAPÍTULO 5. POLITIZACIÓN, URBANIZACIÓN E INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE: LOS CALIFATOS DE FALILOU (1945-1968) Y ABDOU LAHAT (1968-1988).....	177
INTRODUCCIÓN.....	178
5.1 POLITIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE.....	179
5.1.1 El factor marabóutico en el proceso de descolonización de Senegal	180

5.1.1.1 El Referéndum de De Gaulle y el “Sí” de los marabouts.....	181
5.1.1.2 El Consejo Superior de jefes religiosos y la constitución de Senegal ..	182
5.1.2 El estado-UPS y la cofradía mouride	183
5.1.2.1 La consolidación en el poder del UPS, cooperativas rurales y apropiación marabouítica	183
5.1.2.2 La intersección del ndigël político y religioso: factor marabouítico en el sistema monopartidista	186
5.1.3 Crisis del estado-UPS y la cofradía mouride: Abdou Lahat	191
5.1.3.1 La política del ndigël mouride en los años 1980	194
5.2 LA URBANIZACIÓN E INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE.....	198
5.2.1 La dahira	199
5.2.2. El sistema comercial mouride.....	202
5.2.3 La emergencia de la “intelligentsia” mouride	206
5.2.4 Touba: del califato de Falilou al de Abdou Lahat	211
5.3 INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE	215
5.3.1 Internacionalización de la cofradía mouride: Europa y EUA.....	215
5.3.2 La creación del espacio mouride en la diáspora	224
CONCLUSIÓN	227
CAPÍTULO 6. LA GLOBALIZACIÓN MOURIDE: EL CALIFATO DE SALIOU MBACKÉ (1989-2007)	231
INTRODUCCIÓN.....	232
6.1 LA COFRADÍA MOURIDE Y LA POLÍTICA SENEGALESA DE 1990 A 2007	233
6.1.1 Saliou Mbacké y el fin del ndigël político califal.....	233
6.1.2 Factor mouride en la alternancia política del año 2000.....	236
6.1.3 La política mouride de Wade.....	239
6.1.4 Urbanización de Touba bajo Saliou Mbacké: la autonomía del estado.....	241
6.2 LA EXPANSIÓN DEL ESPACIO ASOCIATIVO MOURIDE EN LA MIGRACIÓN: LA EVOLUCIÓN DE LAS DAHIRAS.....	242
6.2.1 Los antecedentes de las dahiras en los países de inmigración.....	245
6.2.2 Las visitas de los marabouts en la diáspora y la transformación de la práctica de la zîyara: de las dahiras “rama” a las dahiras generales	249

6.3 SERIGNE MOURTALA MBACKÉ Y SU IMPACTO EN LAS LÓGICAS DE ORGANIZACIÓN DE LAS DAHIRAS EN LA DIÁSPORA (EJEMPLOS DE ESTADOS UNIDOS, ITALIA, FRANCIA, ESPAÑA)	253
6.3.1 Algunos ejemplos documentales: EUA, Italia y el sur de Francia	254
6.3.1.1 La zîyara en Estados Unidos	254
6.3.1.2 La zîyara en Italia	257
6.3.1.3 La zîyara en el sur de Francia	258
6.3.2 Mourtala Mbacké y la formalización de las dahiras en España (Madrid y Barcelona).....	259
6.3.2.1 Madrid	259
6.3.2.2 Barcelona	262
6.4 FUNCIONES DE LA DAHIRA GENERAL EN LA DIÁSPORA	267
6.5 LA INTERACCIÓN ENTRE ASOCIACIONES DE INMIGRANTES Y DAHIRAS	271
CONCLUSIÓN	275
CAPÍTULO 7. EXTRATERRITORIALIDAD, ECONOMÍA ESPIRITUAL Y NUEVAS LEGITIMIDADES MOURIDE: LOS CALIFATOS DE LOS NIETOS DE BAMBA (de 2007 a la actualidad)	277
INTRODUCCIÓN.....	278
7.1 LA EXTRATERRITORIALIDAD DE TOUBA Y EL SISTEMA TRANSNACIONAL MOURIDE.....	279
7.1.1 Las relaciones estado-cofradía y la posición particular de Touba en el territorio senegalés.....	282
7.1.2 Los circuitos económicos espirituales	284
7.2 NUEVOS MOVIMIENTOS Y LEGITIMIDADES MOURIDE.....	292
7.2.1 El “malestar califal”: los nietos de Bamba <i>versus</i> “los excluidos de la memoria”	292
7.2.1.1 Hizbut Tarquiyya (El grupo de los elegidos).....	295
7.2.1.2 Matlaboul Fawzaïni (En busca de las dos felicidades).....	296
7.2.1.3 Tawfikhoul Hady (Deseo cumplido para aquellos que despiertan las conciencias)	300
7.2.2 Dahira Mame Diarra Bousso: la feminización de la cofradía mouride	302

7.2.3 Politización de los nuevos movimientos mouride: el MMUD de Serigne Modou Kara y los thiantacounes de Cheikh Béthio Thioune.....	309
7.2.3.1 El Movimiento Mundial por la Unicidad de Dios de Serigne Modou Kara	310
7.2.3.2 El fenómeno Cheikh Béthio Thioune y el movimiento de los “thiantacounes”	314
7.2.3.3 El fenómeno Béthio fuera de Senegal	318
CONCLUSIÓN	322
CONCLUSIÓN GENERAL	325
RECAPITULACIÓN FINAL.....	331
GLOSARIO.....	335
LISTA DE ACRÓNIMOS	338
BIBLIOGRAFÍA	339
ANEXO 1: MAPAS	351
ANEXO 2: FOTOGRAFÍAS	354
ANEXO 3: DOCUMENTOS	362

INTRODUCCIÓN GENERAL

ADVERTENCIA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE TÉRMINOS

En esta tesis se ha optado por la transcripción francesa del término *mouride*. El criterio que ha guiado tal opción es que —a juicio del autor— dicha transcripción resulta la más frecuente en los textos científicos. La cuestión afecta a más términos, como *marabout*, *Touba* o *Modou*. En gran medida, se trata de un aspecto relativo a la penetración de la lengua francesa en la cultura oral *wolof*¹ y sus diversas transcripciones. Ya que no existe un parámetro escrito sancionado por ninguna autoridad oficial, las palabras que contienen el fonema /u/ del castellano (/ou/ del francés) son transcritas con la ortografía francesa.

Por otra parte, el uso de cursivas para las palabras, términos o conceptos de origen extranjero está limitado, para no entorpecer la lectura, a la primera vez que aparecen en el texto. En caso de aparecer una sola vez, se proporciona una definición inmediatamente en el cuerpo del texto o a pie de página (según las necesidades argumentativas). En caso de aparecer con frecuencia a lo largo de la investigación, se hace referencia al glosario.

OBJETIVOS

En primer lugar, esta tesis es una reflexión sobre el proceso histórico-político de construcción de una comunidad religiosa islámica transnacional —, la cofradía sufi *mouride*²— en relación con la política secular, y en especial con la introducción de las instituciones políticas que trajo consigo el proceso de colonización francés de Senegambia a finales del siglo XIX, representadas en la actualidad por el estado poscolonial de Senegal.

Por lo tanto, los objetivos principales son:

1. Determinar la naturaleza de las relaciones entre el actor religioso y el actor político en los distintos puntos de inflexión y coyunturas inscritas en la perspectiva de la larga duración histórica del islam en Senegambia y posteriormente en el estado colonial y poscolonial de Senegal.

¹ Grupo étnico mayoritario de la región de Senegambia. Véase el Glosario.

² Mouride (árabe) aspirante, novicio o discípulo. Término estándar del islam sufi para designar a aquel que sigue a un líder religioso. En el marco de esta tesis, es también el nombre que reciben los discípulos de la Mouridiyya (árabe), orden sufi fundada por Cheikh Amadou Bamba en 1883-1884 en el reino wolof precolonial de Bawol, región nororiental de Senegambia. Los wolof son históricamente el grupo mayoritario de esta región.

2. A partir de estas relaciones, se analizan las dinámicas espacio-territoriales propias del movimiento mouride que han derivado en su institucionalización y en la creación de un espacio transnacional de gran alcance a nivel mundial.

A fin de lograr dichos objetivos, es necesaria la comprensión de la historia mouride —a través de sus migraciones y sus relaciones con las instituciones políticas seculares (wolof, coloniales, poscoloniales)—, con el propósito de conceptualizar a la cofradía mouride como una síntesis heterogénea, cuyo crecimiento y expansión han trascendido el registro exclusivamente religioso para convertirse en uno de los vectores de integración más importantes de la sociedad senegalesa contemporánea y de mayor influencia política en el seno del estado.

Lo que se busca no es proporcionar respuestas definitivas a la naturaleza de las relaciones entre la esfera religiosa y la esfera política en Senegal, sino desarrollar un método novedoso que, mediante la perspectiva que ofrece la historia crítica (uso de fuentes originales), argumente que la creación de comunidades religiosas en Senegal (en este caso, la mouride) procede a la vez de esta relación dialéctica entre religión y política, pero también del desarrollo de las propias dinámicas, instituciones y espacializaciones migratorias, fruto de su propia historicidad y de su relación con los procesos de islamización y posteriormente de colonización europea.

En este sentido, aunque en el título de la tesis se menciona la migración como uno de los elementos de análisis, no se pretende estudiar la migración mouride ni desde su perspectiva "nacional" (causas de la migración senegalesa) ni desde la perspectiva de su integración en los países adonde esta ha llegado, sino como el producto tanto de su propia agencia como de sus relaciones históricas con las instituciones políticas occidentales. Dado que las migraciones senegalesas contemporáneas se construyen en gran medida desde pautas culturales y referenciales wolof-mouride, puede argumentarse que el fenómeno migratorio senegalés en sí encuentra parte de su explicación en la historicidad y en la cultura migratoria mouride.

En esta tesis se considera, pues, que el significado de la migración no debe entenderse como algo coyuntural o accidental, sino como la dinámica esencial a través de la cual se construye la sociedad mouride transnacional. Es importante aclarar que, si bien el trabajo de campo se concentró en España (Madrid y Barcelona principalmente), éste no busca sistemáticamente exponer las características que adquiere el mouridismo en los lugares donde se implanta (sin duda, un eje reflexivo importante en los estudios contemporáneos sobre el mouridismo), sino que considera estos destinos como

constelaciones de un espacio migratorio más amplio que se expande desde su foco de origen en la región semidesértica de Senegambia noroccidental en las últimas décadas del siglo XIX, hasta países tan distantes y dispares como los Estados Unidos y Egipto³ en el XXI. Por esta razón, las migraciones son tratadas de manera transversal y consideradas en todo momento la expresión de una relación histórica entre la política secular y la religión islámica en la región precolonial de Senegambia y posteriormente en el territorio definido por el estado colonial y poscolonial de Senegal.

En este sentido, la tesis es el resultado de un análisis particular y original tanto en su enfoque (rehabilitar la perspectiva del propio actor mouride) como en su método. Al hacer un uso combinado de fuentes directas —fruto de la experiencia que supuso el trabajo de campo con líderes y discípulos mouride tanto en Senegal como en su diáspora— y complementar el análisis con determinados materiales documentales, se pretende ahondar en las dinámicas y prácticas religiosas transnacionales que proyectan a la cofradía como una formación político-religiosa paralela, pero a la vez inextricablemente ligada al proceso de construcción estatal.

En cuanto a lo que aporta respecto de las distintas ramas del saber en las ciencias sociales, este trabajo busca contribuir:

- A una mejor comprensión de la problemática histórica que supone la relación entre política y religión, analizando el caso concreto del islam en Senegal.
- Al estudio del islam como una fuerza transnacional en sus propios términos. Se propone una perspectiva novedosa a través de la cual abordar el transnacionalismo migratorio contemporáneo. A pesar de que el estudio de las migraciones en general ha ido incorporando progresivamente nuevos conceptos y teorías que intentan aumentar el poder explicativo de esta corriente, la perspectiva que ofrece el transnacionalismo religioso representa una vertiente poco estudiada hasta el momento en el fenómeno más amplio de las migraciones transnacionales. En este sentido, al centrarse en el proceso de construcción de una comunidad religiosa, esta tesis pretende añadir una capa de conocimiento para la comprensión científica de las migraciones y los movimientos religiosos contemporáneos determinados a su vez por contextos y estructuras histórico-políticas particulares.
- A los estudios sobre el mouridismo. A pesar de que existe una cuantiosa y

³ BAVA, Sophie, "Variations autour de trois sites mouride dans la migration", *Autrepart*, no. 36, 2005, pp. 105-122.

diversa bibliografía sobre el tema, de la que esta investigación es sin duda deudora, muchas obras han perdido vigencia debido a las transformaciones que ha sufrido el movimiento en los últimos treinta años. De ahí que este trabajo se sume a una corriente de estudios sobre el mouridismo que pretende iluminar tendencias contemporáneas del movimiento que permanecen poco estudiadas. En este aspecto, el análisis que se deriva de las experiencias del trabajo de campo arroja resultados inéditos sobre la evolución de la transnacionalidad mouride en la diáspora.

- A realizar —en el ámbito académico hispanohablante— una aportación significativa en la profundización de los estudios sobre el mouridismo senegalés y de su presencia en España en particular. Si bien existe una buena cantidad de excelentes trabajos sobre migraciones senegalesas en España, donde de hecho se aborda la cuestión mouride, el fenómeno en sí —como objeto de estudio— ha sido poco abordado por la academia española.
- Finalmente, la presente tesis busca contribuir al estudio del islam y alinearse a perspectivas contemporáneas que evitan conceptualizar la religión islámica y sus instituciones como estáticas y determinadas en gran medida por la ortodoxia musulmana. Por el contrario, se hace un esfuerzo sistemático por ir más allá de cualquier reificación culturalista basada en estereotipos presentes no solo en categorías analíticas, sino también en categorías nativas concernientes al análisis del islam.

En suma, el objetivo principal de este trabajo es discernir la trayectoria paralela transnacional del proceso de construcción comunitario mouride en su propia historicidad y en su relación con el proceso de construcción del estado colonial y poscolonial senegalés. Metodológicamente, se intenta rehabilitar la perspectiva del propio actor mouride para comprobar cómo la relación entre política y religión es la productora —mediante las migraciones— de una sociedad religiosa transnacional.

METODOLOGÍA

La metodología, la teoría social y la investigación empírica se encuentran interrelacionados. No obstante, para fines explicativos, se analizan las tres dimensiones por separado, con la intención de volver inteligible al lector el camino argumentativo que se ha seguido en esta tesis.

La exploración de las migraciones como el resultado de la relación entre religión y política, y como productoras de la institución y del espacio mouride transnacional cuyos resultados se exponen aquí, responde a una metodología diversa e interdisciplinar. Si bien en gran medida se trata de volver, *a posteriori*, inteligible el camino argumentativo para el lector, esta puesta en coherencia es resultado de una labor intelectual sinuosa en la medida en que constantemente se redefinieron los parámetros de la investigación. Por esta razón, antes de abordar la lógica metodológica de esta tesis, es conveniente realizar dos precisiones pertinentes para el marco general del argumento que se propone.

Metodología e historia

Como se indicó, presentar un análisis de la creación del espacio mouride en su propia historicidad es uno de los objetivos primordiales de esta tesis. La razón de lo anterior radica en la necesidad de establecer una perspectiva poscolonial y crítica de la historia de África, y más precisamente de la historia de las sociedades africanas. A menudo, estas se narran desde la academia occidental como una progresión lineal que define y concatena anacrónicamente los períodos “precolonial”, “colonial” y “poscolonial” como caminos que condujeron inevitablemente a las sociedades africanas a conformarse en estados-nación modernos. En esta investigación, no se toma como referencia historiográfica clave la colonial europea (lo cual sería sumamente etnocéntrico y, sobre todo, daría lugar a análisis incorrectos y reduccionistas), sino que se intenta determinar una cronología original que dé cuenta de las temporalidades y perspectivas históricas de la propia cofradía mouride.

La importancia de lo anterior reside, en primer lugar, en la posibilidad de determinar la profundidad histórica de la religión musulmana no solo a nivel de la región de Senegambia, sino a nivel continental, incluidos el resto del Sahel de África Occidental y, por supuesto, el norte del continente, con la presencia histórica de la cultura árabe-musulmana en comparación a la aparición más tardía de los actores coloniales europeos.

En segundo lugar, y vinculado a lo anterior, analizar las raíces históricas del movimiento mouride responde a la necesidad de situar su emergencia en el contexto de las relaciones entre la política local (wolof) precolonial y el islam, y no como una reacción al proceso posterior de colonización francés, como lo había asumido por tanto tiempo la investigación sobre los mouride.

En tercer lugar, entender el movimiento mouride a través de la perspectiva de la larga duración histórica de la tradición islámica se debe también a la necesidad teórica de localizar los elementos sincrónicos y diacrónicos en el proceso constitutivo de una sociedad religiosa transnacional para así llevar a cabo un análisis preciso de su evolución ideológica, organizativa e institucional.

Por último, y crucial para el argumento central de esta tesis, la importancia de ahondar en el análisis crítico del proceso historiográfico de la cofradía reside en determinar el origen transnacional del movimiento en su relación con la política secular, así como su naturaleza migratoria y la continuidad de estos dos factores a lo largo del tiempo.

En resumen, se busca apreciar la relación dinámica histórica, la historicidad del proceso de construcción comunitario mouride como elemento reflexivo fundamental, y no el factor mouride en la construcción del estado o el factor mouride en las migraciones senegalesas contemporáneas, como hace la mayor parte de la literatura sobre el mouridismo.

Tras la exposición de estas perspectivas metodológicas, es necesario señalar que la distribución de los capítulos obedece, por lo tanto, al objetivo de recalcar el plano temporal mouride para establecer una cronología coherente con su temporalidad. De esta manera, se eligieron los distintos liderazgos que se han dado en la dirección del movimiento como líneas fundamentales de concatenación histórica mouride.

Por otra parte, esto no quiere decir que no se haya privilegiado en el marco de este trabajo las voces y perspectivas de los propios actores mouride. De hecho, hasta épocas recientes, los estudios sobre el mouridismo habían privilegiado el análisis en la cima de las jerarquías políticas y religiosas de Senegal silenciando en gran medida las voces y narrativas creadas desde “abajo”, es decir, desde la óptica de los grupos subordinados al poder político y religioso. En este sentido, en esta tesis se hace un esfuerzo por dar voz a los propios actores mouride independientemente de la posición que ocupan dentro de las estructuras jerárquicas.

Metodología y las ciencias sociales

Como afirma Jean-François Bayart, en África no se puede asumir la construcción del estado y de la sociedad civil a la occidental; la colonización, la independencia, las relaciones con el exterior definen la estructura, pero no la agencia de

las sociedades africanas⁴. No obstante, esto no quiere decir que la introducción del estado-nación como estructura política centralizadora y creadora de desigualdades sociales no haya significado una ruptura mayor de escala respecto de los sistemas políticos precoloniales africanos ni que esta no sea pertinente (al menos como referencia) para el desarrollo de esta tesis.

La introducción del estado en África representa un cambio de escala significativo en lo relativo a los sistemas de dominación política precolonial. Como señala Bayart, las lógicas de extraversion de los sistemas políticos africanos han definido en gran medida su relación con el mundo; en este caso, el sistema internacional desde una relación asimétrica y de dependencia en la que los propios actores africanos han desempeñado un papel central. En este trabajo se adopta la metodología que propone Bayart para aprehender la inteligibilidad de las sociedades africanas, en las que el estado, lejos de parecer una estructura política importada estática, monolítica y hegemónica, ha sido apropiado en gran medida por los propios actores africanos⁵. En el caso de esta tesis, se trata de analizar la manera en que el actor religioso, en específico la cofradía islámica sufí mouride, se ha erigido históricamente como un elemento central del sistema político senegalés.

Por lo tanto, lo que se busca en esta investigación es salir de parámetros académicos convencionales al desplazar el centro analítico del proceso de construcción estatal senegalés al proceso de construcción transnacional mouride.

Por otra parte, es importante recalcar el hecho de que no deja de ser una tesis enmarcada en los estudios políticos. En este sentido, el argumento de la tesis es también primordialmente político, ya que busca analizar un proceso de construcción comunitario que se da de manera paralela al proyecto de construcción estatal y de la nación.

Al adoptar la perspectiva metodológica que supone la valorización de las fuentes y narrativas mouride, esta investigación representa una reflexión original en la medida en que adopta una perspectiva metodológica novedosa para comprender los fenómenos políticos y migratorios en Senegal, lo cual deriva en el empleo de paradigmas alternativos a aquellos centrados en procesos y conceptos que emanan de la tradición estado-céntrica y del nacionalismo metodológico de las ciencias sociales.

En este sentido, esta tesis es un intento de analizar a las sociedades africanas, en

⁴BAYART, Jean-François, *The State in Africa: The Politics of the Belly*, Second Edition, Polity Press, Cambridge, UK, 2009.

⁵*Ibid.*

este caso la wolof senegambiana sintetizada alrededor del islam sufi, el mouridismo y sus relaciones con el sistema internacional. Movimientos y sociedades religiosas como la mouride deben ser considerados en todo su valor teórico para las ciencias sociales en pleno proceso de redefinición conceptual, ya que suponen una perspectiva alternativa a la investigación basada voluntaria o involuntariamente en el sesgo ideológico que producen los conceptos y categorías que vieron la luz en instituciones académicas occidentales.

Una vez establecidas estas precisiones metodológicas respecto de la historia y la inteligibilidad de las sociedades políticas africanas, se vuelve evidente el porqué de adoptar una perspectiva metodológica plural e interdisciplinar. Dada la insuficiencia actual de las ciencias sociales para entender de manera individual una realidad mucho más compleja que la que se puede describir con conceptos unívocos y que dan por sentadas las premisas clásicas sobre las cuales se han construido sus saberes particulares, el enfoque metodológico que se adopta aquí es definitivamente cualitativo. Las metodologías cualitativas son maneras de interactuar con las personas, buscando entenderlas e interpretarlas profundamente. Algunas características principales de la metodología cualitativa⁶ son:

- Es inductiva. No parte de ideas establecidas, sino que se van construyendo en la medida en que la investigación avanza. En lo relativo a esta tesis, esto confirma la importancia de ahondar en los procesos históricos que han definido las estructuras políticas en que se desarrolla la agencia religiosa mouride y que han sido eclipsados por el énfasis en procesos de construcción estatal y nacional.
- Es holística. El investigador observa el escenario y a las personas como un todo, y los estudia en el contexto de su pasado y de las situaciones en que se hallan.
- Se experimenta la realidad como otros la experimentan. El investigador se identifica con las personas para comprender cómo ven las cosas.
- Nada se sobreentiende; todo es tema de investigación.
- Se produce mediante la observación participante al interactuar con los informantes.

Por otra parte, es importante recalcar que, si bien las técnicas de observación procedentes de la antropología y la etnografía pueden entenderse como los

⁶TAYLOR, Steven, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, Barcelona, 1992.

procedimientos por medio de los cuales el investigador presencia en directo el o los fenómenos que estudia, esta tesis no busca primordialmente establecer su argumento basado en estas ramas del saber ni en la investigación social. En este sentido, el objeto de estudio de esta tesis no es *stricto sensu* la cofradía mouride, sino el proceso de construcción de un espacio político religioso comunitario transnacional. Desde este enfoque, lo que interesa es poner de manifiesto la evolución de las propias instituciones mouride creadas y recreadas *ad infinitum* para adaptarse a los múltiples y diversos contextos a los que se ha extendido, tanto en Senegal como en la diáspora. De ahí la importancia de reforzar la perspectiva emic, así como la progresión histórica del argumento.

Entendiendo que la mouride es una comunidad transnacional en el sentido académico, en esta tesis se hace un uso transversal e interdisciplinario de las ciencias sociales. A partir del actual estado de la cuestión, en el que el debate y discurso académico y político de la globalización permea al conjunto de las ciencias sociales a nivel individual y entre ellas, así como el hecho que los fenómenos contemporáneos no son explicables en su integridad desde las premisas de una sola de ellas, esta tesis aborda el fenómeno del transnacionalismo religioso mouride a través de una diversidad de fuentes teóricas y metodológicas. A título de ejemplo, el islam resulta evidentemente paradigmático de esta cuestión, debido a que por naturaleza resiste un análisis convencional basado en el mito del “contenedor” fomentado por el nacionalismo metodológico.

Metodología del trabajo de campo

Durante mucho tiempo, la investigación social se ha visto afectada por la tensión entre la presión por desarrollar modelos creados a partir de las ciencias naturales (positivismo), y por crear paradigmas explicativos de lo social independientes del agente (en este caso el investigador) que los produce (naturalismo).

En el caso del positivismo, es bien conocida su postura respecto de la producción del conocimiento científico: solo por medio del control físico y estadístico de variables, y a través de un riguroso sistema de medición, se produce el avance científico.

En cuanto al naturalismo, esta corriente propone, por el contrario, que “en la medida de lo posible, el mundo social debería ser estudiado en su estado natural, sin ser

contaminado por el investigador”⁷. El principal objetivo debería ser describir qué sucede en el lugar, cómo la gente involucrada entiende sus propias acciones y las de los otros, y el contexto en que la acción sucede. Para los naturalistas, “el mundo social no puede ser entendido en términos de relaciones causales o mediante el encasillamiento de los acontecimientos sociales bajo leyes universales. Esto es así porque las acciones humanas están basadas, o inducidas, por significados sociales”⁸.

Según la explicación naturalista, el valor de la etnografía como método de investigación social se basa sobre todo en su poder descriptivo para comprender los fenómenos sociales, asumiendo una realidad independiente y externa al investigador.

A pesar de sus diferencias evidentes, el positivismo y el naturalismo coinciden en que ambos apelan al modelo de ciencia natural, a pesar de interpretarlo de diferente manera. Como resultado, los dos están comprometidos con la idea de entender los fenómenos sociales como objetos existentes de manera independiente a la investigación, y sostienen que esta es políticamente neutra en sus conceptos y en sus enfoques metodológicos.

Sin embargo, a partir de apuntes como los de Kuhn⁹, quien sostiene que cualquier tipo de conocimiento se encuentra mediatizado por supuestos paradigmáticos, la ciencia natural ha pasado de ser el principal modelo metodológico para la investigación social, a ser un objeto de investigación en sí mismo.

En esta tesis se considera al proceso de comprensión como un reflejo inevitable de los prejuicios y del bagaje socio-cultural de quien los interpreta. La interpretación y la comprensión del mundo social no pueden ser entendidas como la captura de significados sociales en sus propios términos, ya que los relatos producidos representan la inevitable posición socio-histórica del investigador. Aunque esto pudiera sugerir una contradicción con el objetivo de intentar comprender las dinámicas de la construcción transnacional mouride en sus propios términos, no lo es porque de lo que se trata es de proyectar su propia historia (islámica) a través de la mediatización (relación) que inevitablemente se da con la tradición occidental y su aparato político y conceptual, sin el cual no se tendría una base epistemológica de referencia comprensible.

Por lo tanto, es necesario advertir al lector que, si bien la condición de *outsider* confiere cierta objetividad a la labor del investigador que intenta comprender aspectos

⁷HAMMERSLEY, Martyn, *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 20.

⁸Ibid. P. 21.

⁹KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

no accesibles de los miembros de la sociedad a la que estudia, su presencia e identidad en el contexto en que se desarrolla la aproximación etnográfica condicionan de hecho toda interlocución.

Además, en la medida en que la investigación es un fenómeno sociohistórico, contextualizado en un tiempo y en una estructura social determinada, esta forma parte de los mecanismos centrales de control político de la sociedad moderna¹⁰. Dicho de forma más sencilla, no existe una manera en que podamos escapar del mundo social con la intención de estudiarlo¹¹.

Los naturalistas comparten con los positivistas un compromiso con la producción de relatos respecto de cuestiones factuales que reflejan la naturaleza de los fenómenos estudiados más que los valores o las implicaciones políticas del investigador¹². Por ello, para esta tesis no proporcionan un marco adecuado. Ambos desatienden su reflexividad fundamental: el hecho de que formamos parte del mundo social que estudiamos y que dependemos del conocimiento basado en el sentido común y en los métodos de investigación.

Por estas razones, en lo que concierne a la metodología empleada para el trabajo de campo, se adoptó el modelo de la etnografía liberal¹³ y los estudios multisituados¹⁴.

La etnografía, como otras formas de investigación social, no puede tratar simultáneamente asuntos factuales y de valor, y su papel implica inevitablemente una intervención social (tanto si los investigadores son conscientes de ello como si no). Por ello, se cree conveniente aclarar que la postura que se adoptó en todo momento fue la de identificarse en todo momento y de manera sincera como un investigador de la cofradía mouride. En términos generales, tanto en Senegal como en España, la actitud de las personas con quienes sostuve entrevistas o conversaciones estaba determinada por el grado de confianza que se alcanzaba con ellas. En muchas ocasiones, sobre todo en España, se tuvieron que llevar a cabo negociaciones para acceder a la información. No solo era necesario ser capaz de generar una entrada al mundo de la cofradía, sino que esta, si quería resultar significativa en el marco de la investigación, tenía que ser en

¹⁰FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, París, 1975.

¹¹“El hombre es un animal capturado en las propias redes de significado que él mismo ha creado.” BAYART, Jean-François, *L'Illusion Identitaire*, Fayard, París, 1996, p. 25, traducción mía

¹²HAMMERSLEY, Martyn, *op. cit.*, p. 29.

¹³“Entendemos el término como una referencia que alude principalmente a un método concreto o a un conjunto de métodos. Su principal característica es que el etnógrafo participa, abiertamente o de manera encubierta en la vida de las personas durante un período de tiempo.” *Ibid.*, p. 20.

¹⁴MARCUS, George E., “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, pp. 95-117.

términos de una investigación social que partiera de las propias interpretaciones que hacían los actores sociales (en este caso, los mouride) de mi presencia como representante de una institución educativa occidental. De hecho, en situaciones en que la negociación no era suficiente para generar la confianza necesaria a fin de plantear todo tipo de cuestiones en las entrevistas, los propios actores me invitaban a adoptar una participación más activa en las prácticas rituales para demostrar la sinceridad de mis intenciones. Aunque este tipo de procedimiento pudiese ser considerado desde algunos posicionamientos teóricos como una interferencia en el desarrollo original de las prácticas rituales, en la práctica esta técnica se volvió altamente rentable por el interés que suscitaba mi participación entre el conjunto de creyentes¹⁵.

Todas las investigaciones sociales se basan en la capacidad humana para participar en la observación. El actor social debe estar preparado para reflexionar sobre él o ella misma y sobre sus acciones e implicaciones en este mundo. Sin embargo, más que hacernos dudar acerca de si la investigación produce o no conocimiento, o sobre su significado político, la reflexividad sobre esta cuestión proporciona la base para comprender al menos el significado socio-histórico de la investigación. Al incluir nuestro propio papel dentro del enfoque de esta, e incluso por momentos explotando sistemáticamente nuestra participación en los lugares de estudio como investigadores, se pudieron producir relatos sobre el mundo social mouride y se le pudo analizar sin recurrir a concepciones asépticas del naturalismo, o a la aspiración de crear leyes universales para el comportamiento social, como apuntala el positivismo.

Todo esto no implica automáticamente que la labor investigadora, tal y como se desarrolla en las instituciones universitarias en la actualidad, no represente o no pueda representar los fenómenos sociales y, de igual modo, el hecho de que como investigadores estemos en una posición de crear un efecto en la gente que estudiamos no significa que la validez de nuestras conclusiones quede restringida a los datos de situaciones que con nuestra presencia hemos provocado. Aunque tradicionalmente se trate de minimizar este efecto observador con el fin de producir información más

¹⁵A título de ejemplo, cito una anécdota ocurrida durante las sesiones de observación participante en las dahiras suburbanas de Dakar. A pesar de haber sido correctamente introducido a la comunidad de discípulos del marabout bayfál Serigne Modou Mbenda Fall, y a pesar de que este último instó a sus seguidores a mostrar “un máximo de cooperación con la investigación”, se me indicó que debía mantener mi diario de campo fuera del alcance de su vista. Según el marabout, se corría el riesgo de que se tornaran reticentes a hablar conmigo si me veían tomando notas durante la celebración de las prácticas rituales. En cambio, en todo momento se me motivó a formar parte de las prácticas, así como a portar un *boubou* (vestimenta típica senegalesa mouride) adecuado para la ocasión, lo que generaba un interés aún mayor en los participantes por entrevistarse conmigo.

“objetiva”, en realidad la forma en que la gente responde a la presencia del investigador puede proporcionar tanta información como la reacción ante otras situaciones¹⁶.

En el caso que nos concierne, quedando descartada la observación encubierta por razones fenotípicas evidentes, puede afirmarse de hecho que nuestra presencia como representantes de una institución educativa secular dotaba a la entrevista de un carácter eminentemente político. Esto era así ya que, conducido a expresar su posicionamiento respecto de procesos políticos como la colonización europea o el papel de la religión en Senegal y su relación con la nación, mis interlocutores mouride se veían obligados a expresar sus identidades y lealtades políticas.

Por último, en esta tesis se utiliza asimismo la perspectiva que ofrecen los estudios multisituados debido a la problemática misma de la investigación. Tratándose del estudio de la creación y desarrollo de un espacio transnacional religioso, cuyas dinámicas se extienden desde Senegal en el continente africano hasta una multiplicidad de localidades diaspóricas, se tornó en una cuestión imperativa considerar una diversidad de contextos espaciales y temporales con el objetivo de obtener la mayor cantidad de información.

Organización del trabajo de campo

La realización del trabajo de campo consistió en dos fases determinadas principalmente por el contexto en que se desarrollaron.

La primera parte correspondió a un período de tres meses en Senegal, en el marco de una estancia de investigación en el Institut Fondamentale d’Afrique Noire de la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar. En ella se realizó un total de diez entrevistas semidirigidas a profundidad, así como múltiples conversaciones informales con una muestra muy variada de interlocutores en cuanto a edad, género y ocupación o nivel socio-económico. Como la intención era apreciar en primera instancia las dimensiones transnacionales del mouridismo, se intentó dar prioridad a jóvenes varones entre 20 y 35 años de edad que manifestaran deseo o estuviesen vinculados al proceso migratorio senegalés¹⁷. Resaltan en este rubro, por la importancia adjudicada en esta

¹⁶ "Más que enredarnos en fútiles intentos de eliminar por completo los efectos del investigador, deberíamos intentar comprenderlos." HAMMERSLEY, Martin, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷ No hay que olvidar que los flujos migratorios internacionales senegaleses con destino a Europa se intensificaron durante la primera década del siglo XXI debido, entre otros factores, al regreso e impacto de los migrantes que habían salido de Senegal durante la década de los años 1990. Como se apreció durante la estancia, el debate sobre la cuestión migratoria alcanzó niveles nacionales a causa de la gran mediatización (y podríamos decir estigmatización) de la migración africana hacia Europa y España, por lo

tesis, las sesiones de trabajo con el marabout bayfal Serigne Modou Mbenda Fall en Dakar, así como aquellas en Touba con el marabout Serigne Dame Fall en el barrio Darou Khoudouss. Además de la rica información obtenida en las discusiones con ellos, su posición de autoridades dentro de las jerarquías mouride facilitó el contacto y entrevistas con varios de sus seguidores.

Asimismo, se asistió a varias sesiones de daira en Guedawaye, suburbio de Dakar, con el fin de apreciar *in situ* las dinámicas y estructuras asociativas religiosas. En ellas se pudo observar tanto las prácticas económico-religiosas (pago de cotizaciones religiosas) como las prácticas rituales más comunes del mouridismo.

Por último, el trato con analistas sociales del IFAN, así como de la Universidad Gaston Berger de Saint-Louis, me permitió esclarecer cuestiones y problemáticas relacionadas con las realidades sociales del mouridismo y con la relación entre religión y política en Senegal.

La segunda fase del trabajo de campo se realizó en España, entre junio de 2009 y octubre de 2012. A diferencia de la primera fase, efectuada en Senegal, la segunda parte de la investigación de terreno privilegió el desarrollo de relaciones de confianza duraderas con migrantes senegaleses en España, lo que permitió alcanzar una mayor profundidad en las entrevistas. También se participó en sesiones de *daira*¹⁸ celebradas en Madrid y Barcelona, así como en las grandes manifestaciones (*magal*¹⁹ y *ziyara*²⁰) anuales de la cofradía celebradas en estas dos ciudades.

En cuanto a la identidad de las personas con quienes se sostuvo entrevistas, en esta tesis se mantiene el principio de anonimato excepto para aquellos miembros de la cofradía que externaban su deseo de ser citados como tales. Aquellos que no manifestaron dicho deseo, se les identifica en este trabajo simplemente como “taalibé mouride”.

En lo que concierne al idioma en que se desarrollaron las entrevistas, aquellas correspondientes a la primera fase en Senegal se llevaron a cabo en francés; las realizadas en España, en castellano. Por otra parte, es importante señalar que los rudimentos de wolof aprendidos durante el largo proceso de investigación y de convivencia con senegaleses fueron de una ayuda inestimable para lograr generar

que no resultaba difícil entablar conversaciones al respecto. Más importante para el objetivo de esta tesis, la mayoría de las personas con quienes se sostuvo entrevistas o charlas, ratificó la injerencia de la cofradía mouride en todos los niveles del proceso.

¹⁸ Véase el Glosario.

¹⁹ Véase el Glosario.

²⁰ Véase el Glosario.

confianza y una mayor profundidad en las entrevistas con mis interlocutores. Existe una fuerte identificación histórica entre el mouridismo y la lengua wolof, lo que ha convertido al primero en un vector de integración social de las poblaciones senegalesas lingüísticamente heterogéneas. Aunque existe claramente una relación causal y recíproca entre el desarrollo del mouridismo y la consolidación del wolof como la lengua franca del estado senegalés, sus implicaciones políticas rebasan el marco de esta tesis.

MARCO TEÓRICO

En las últimas tres décadas, tanto el fenómeno de la globalización (entendido como una intensificación de la interconectividad mundial), como el conocimiento teórico que se ha producido al respecto han ejercido una influencia considerable en los estudios sobre las migraciones internacionales. En particular, el concepto del transnacionalismo ha sido objeto de debate académico para sugerir que la mayor interconectividad del mundo ha creado nuevos tipos de migrantes llamados transmigrantes o transnacionales. Aunque el transnacionalismo, en el sentido de describir procesos políticos, económicos, sociales o culturales que implican la relación entre al menos dos fronteras estatales, no alude a un fenómeno nuevo, la intensificación de las interacciones sociales a nivel global ha ocasionado que dicho concepto se utilice para describir estas dinámicas como un fenómeno novedoso a falta de una perspectiva histórica más amplia.

En el conocido estudio *Nations Unbound*, Basch, Schiller y Blanc definen el transnacionalismo migrante como “procesos por medio de los cuales los inmigrantes forjan y mantienen múltiples relaciones sociales que vinculan entre sí sus sociedades de origen con las de destino”²¹. Más que en cualquier otra época, se asume que los migrantes contemporáneos mantienen contactos más cercanos con su país de origen. Para precisar más la novedad conceptual del transnacionalismo, autores como Alejandro Portes han afirmado que mientras que los movimientos de ida y regreso siempre han existido entre los migrantes, estos no habían adquirido el volumen y la complejidad necesarios para hablar de un campo social emergente. Según este autor, los parámetros que señalaban al transnacionalismo migrante como un nuevo campo de estudio eran los

²¹BASCH, Linda; GLICK SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach Science Publishers, Langhorne, 1994, p. 22.

siguientes: la proporción de personas en un universo relevante y la estabilidad de sus relaciones en el tiempo²².

Por otra parte, los estudios del transnacionalismo han adoptado en su mayoría una óptica que privilegia las relaciones entre unidades estado-nacionales, asumiendo que las relaciones que establecen los individuos con su estado (a pesar de que estas pueden ser conflictivas) representan la principal fuente de identificación a través de la nación. Aunque en esta tesis se mantiene de trasfondo, el transnacionalismo como perspectiva que permite analizar las relaciones entre Senegal y los países de inmigración senegalesa (en el sentido de una multiplicidad de relaciones entre origen y destino facilitadas en una era de mayor interconexión), se utiliza el transnacionalismo religioso como herramienta teórica para comprender el proceso de constitución de la sociedad mouride. Hasta la fecha, la religión representa una dimensión del transnacionalismo que permanece relativamente poco estudiada.

El transnacionalismo religioso

El estudio de las religiones mundiales o globales tiene una larga historia. Muchos de estos estudios se centran en el desarrollo de prácticas religiosas en un contexto singular en lugar de enfocarse a las conexiones transfronterizas que comparten las comunidades religiosas entre sí. En esta tesis, se considera la religión como un sistema social que se guía por una lógica transnacional, al igual que la economía o el estado-nación²³.

Sin embargo, ¿qué significa estudiar la religión, o más precisamente, la identidad religiosa y su proyección sobre el espacio en un contexto histórico de globalización en que, por un lado, se promueve la homogenización de los cultos universales, mientras que por otro se agudizan las identidades y particularidades, todo marcado por el trasfondo de un declive ideológico de la comunidad política representada por el estado?

En esta tesis, al igual que en el libro *Transnational Religion and Fading States*, el término transnacional es utilizado para capturar las maneras en que las religiones

²²PORTES, Alejandro; DE WIND, Josh, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial, Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2006.

²³LEVITT, Peggy, "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration", *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, otoño 2003, pp. 847-873.

globales (en este caso, el islam mouride) crean una sociedad civil transnacional que desafía la lógica de los estados-nación²⁴.

Una manera en que los migrantes se conectan con sus comunidades de origen es por medio de prácticas transnacionales. Como se ha demostrado, los migrantes transnacionales son individuos que viven aspectos de su vida social, política y económica en al menos dos contextos nacionales. Se establecen en los países de acogida, mientras que ganan dinero, votan y rezan en sus países de origen. En algunos contextos, el impacto de estas actividades se siente principalmente en aquellos que se mueven; en cambio, la fuerza y el alcance de otros es tan fuerte y tan extendido que algunos aspectos de la vida de los no migrantes también se transnacionalizan.

Por su parte, las prácticas e identidades religiosas transnacionales tienen dimensiones objetivas y subjetivas. A las dimensiones inobservables de la vida religiosa se les ha brindado poca atención, ya que las herramientas analíticas para estudiarlas se encuentran subdesarrolladas o infravaloradas. La religión desempeña un papel crítico en la construcción de la identidad, creación de significado y formación de valor. La religión genera estructuras de pertenencia alternativas que utilizan la memoria y la imaginación colectivas para crear y redefinir identidades transnacionales.

En el caso de los musulmanes mouride, el hecho de pertenecer a una religión instituida universalmente que los acepta como miembros de esta a donde quiera que vayan, plantea la cuestión de la primordialidad entre la membresía a religiones transfronterizas y otro tipo de sistemas de identificación como la nación. En esta tesis se propone la necesidad de entender, por medio de la óptica del transnacionalismo religioso, qué diferencia hay para las comunidades en los países de origen y de destino cuando los migrantes expresan su lealtad en escenarios religiosos en lugar de étnicos o políticos.

Por ello, aunque nuestra premisa principal reposa sobre el supuesto de que la creación de una sociedad religiosa transnacional se realiza como un espacio comunitario alternativo y autónomo al del estado-nación colonial y postcolonial, sus dinámicas constitutivas no pueden entenderse sin referencia a la manera en que se relaciona con las instituciones políticas que de él emanan. De este modo, se considera de singular importancia en el marco de este trabajo el papel del estado senegalés tanto en su versión colonial como poscolonial, en tanto regulador del movimiento de las personas y la

²⁴ PISCATORI, James; RUDOLPH, Susanne, *Transnational Religion and Fading States*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1996.

expresión religiosa que, por lo tanto, influye de manera significativa en la magnitud y en el carácter de las prácticas religiosas transnacionales de los migrantes.

Un segundo ejemplo de la influencia estatal se vuelve evidente cuando se piensa en los migrantes provenientes de países con poca o nula separación entre iglesia y estado, y al compararlos con aquellos que proceden de países con un mayor grado de pluralismo religioso. En países como Irlanda o Paquistán, a los migrantes se les presiona para separar lo que es paquistaní o musulmán o irlandés y católico de ellos²⁵. En el caso de Senegal, el estado se ha erigido como un actor laico que reconoce el prominente lugar de la religión musulmana de su población. De hecho, desde una perspectiva histórica, en Senegal la religión y la nacionalidad se refuerzan a sí mismos siempre y cuando se conciba esta última como una apropiación del actor religioso de la idea de nación. El caso de la sociedad mouride es significativo en este aspecto, ya que no solo el islam no preconiza separación entre religión, política y sociedad, sino que en este caso se da la singularidad de que la sociedad religiosa se ha apropiado del proyecto nacional de Senegal. Como se verá a lo largo de la tesis, esta dualidad identitaria en que habitan los senegaleses mouride —en tanto ciudadanos de un estado-nación y como discípulos mouride— establece la dinámica migratoria de base a partir de la cual se construye el espacio transnacional mouride.

En el mapeo del campo religioso transnacional que propone Levitt, esta investigadora intenta explicitar el nexo entre los estudios de las religiones globales y diaspóricas, y el estudio de las prácticas religiosas de los migrantes transnacionales. Habiendo expresado lo anterior, poco trabajo se ha realizado que examine directamente la relación entre migración transnacional y religión²⁶, y aún menos sobre los vínculos entre el transnacionalismo religioso y la política.

Por lo tanto, deben examinarse las maneras en que los creyentes utilizan los símbolos y las ideas para imaginar y localizarse a ellos mismos en paisajes religiosos y analizar cómo las geografías políticas y religiosas se sobreponen unas con otras. En esta tesis, se entiende el mouride como un espacio transnacional, un paisaje religioso alternativo a los íconos y símbolos nacionales e internacionales, pero que a la vez se nutre de ellos. Muchos senegaleses, durante las sesiones de trabajo de campo, asocian al mouridismo con un sentido de pertenencia nacional a Senegal, aunque consideran la

²⁵ LEVITT, Peggy, *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*

cultura religiosa como el marcador auténtico de la identidad senegalesa, que utilizan para construir una barrera contra la americanización u occidentalización no deseada.

Los migrantes transnacionales utilizan la religión para delinear una cartografía alternativa de pertenencia. De este modo, los peregrinos que viajan de un punto de referencia a otro crean topografías religiosas imaginarias cuyas fronteras se encuentran delimitadas por esos lugares sagrados²⁷. Apropiándose simultáneamente de la idea de nación, su estructura de pertenencia en el sistema internacional y los derechos colectivos e individuales a los que da lugar dicha pertenencia, los íconos religiosos y los santuarios sagrados, más que las banderas nacionales, son los que dejan su impronta en estos espacios. Las geografías imaginadas (físicas y morales) resultantes del fenómeno anterior pueden estar contenidas dentro las fronteras nacionales, trascender, pero coexistir con ellas y crear nuevos y alternativos espacios que para algunos individuos tienen mayor prominencia e inspiran mayor lealtad que el terreno definido exclusivamente por la nación.

Por ejemplo, para los migrantes mouride en Madrid, las ciudades europeas, norteamericanas, sudamericanas y asiáticas son lugares donde se lleva a cabo un trabajo espiritual de apropiación y redefinición del espacio a la vez que los vincula al estado senegalés. Al hacerlo, también se extienden las fronteras de sus prácticas espirituales y se inscriben en el contexto físico donde se encuentren. Al igual que los migrantes haitianos en Nueva York²⁸, los mouride en Europa, Sudamérica o Estados Unidos transportan sus símbolos y prácticas, y con ello el territorio religioso a cualquier lugar donde se encuentren. A su vez, este tipo de prácticas religiosas transnacionales han dado origen a conceptos como espacios transtemporales o translocales para sugerir tipos y subtipos de estas prácticas, cuyo objetivo es matizarlas y comprenderlas en toda su complejidad²⁹.

Por otra parte, la constitución de este tipo de geografías sagradas ha hecho que se conciban como comunidades “desterritorializadas”, entendiéndose este proceso como la operación llevada a cabo por las redes transnacionales. Aunque es verdad que el componente simbólico es preponderante en la creación del espacio religioso en la diáspora, en el caso que nos concierne el proceso de desterritorialización de la cofradía

²⁷EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James, *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Routledge, Londres, 1990.

²⁸McALISTER, Elizabeth, *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*, University of California Press, Los Angeles, 2002.

²⁹GREINER, Clemens; SAKDAPOLRAK, Patrick. “Translocality: Concepts, Applications, and Emerging Research Perspectives”, *Geography Compass*, vol. 7, no. 5, mayo 2013. Pp. 378-384.

mouride se ha visto acompañado en todo momento por una “reterritorialización” (en este caso, Touba, la capital mouride), producto de la agencia migrante y de las relaciones en la cima de las jerarquías político-religiosas (islámicas) de Senegal.

Esto último genera implicaciones políticas importantes, ya que el crecimiento urbano de santuarios religiosos se lleva a cabo en detrimento de la soberanía territorial del estado. Al habitar los creyentes en un mundo islámico, donde la autoridad divina viene primero que los representantes políticos y que además cuenta con un territorio propio, se presentan planteamientos problemáticos, tales como el reconocimiento de la autoridad legítima o las relaciones con otros grupos sociales (religiosos, étnicos o seculares) presentes en el territorio estatal.

No debe perderse de vista que esta prioridad dada a la esfera religiosa como estructura de pertenencia alternativa al proyecto de estado-nación senegalés no significa que los seguidores del mouridismo se eleven en la práctica como entes divorciados del mundo secular. Por ello, si bien en esta investigación se considera al mouridismo como un proyecto comunitario alternativo al del estado-nación colonial y poscolonial de origen europeo, su relación con este define en gran medida su campo de acción.

Religión y política

Al tratarse de una tesis sobre la producción de un espacio (migratorio) religioso transnacional resultado de la relación entre actores políticos y religiosos en Senegal, debemos atender a cuestiones teóricas que moldean el debate académico sobre estas cuestiones.

En primer lugar, debe considerarse que el aumento de los movimientos religiosos a nivel global en las últimas décadas es un reflejo de la crisis de legitimidad a la que se enfrenta el estado-nación contemporáneo. La multiplicación de movimientos religiosos en un contexto de intensificación del proceso migratorio global ha derivado en la creación de redes transnacionales que vinculan grupos de personas a menudo sin referencia alguna a los estados.

En el ámbito africano, este aumento de las redes religiosas transnacionales ha tenido un efecto especialmente marcado debido a que hoy en día

Las relaciones religiosas probablemente constituyan el modo más importante en el que los africanos interactúan con el mundo. En gran medida, los africanos conciben el mundo a través de las ideas religiosas y dichas ideas religiosas les proporcionan un medio para convertirse en actores sociales y políticos. Nosotros proponemos una teoría que explica

cómo la religión puede ser un medio eficaz de regular las transformaciones tanto de los individuos como de la sociedad³⁰.

En el caso que nos concierne, es decir, la cofradía mouride de Senegal, el hecho de tratarse de un movimiento en constante redefinición que se adapta a las circunstancias históricas cambiantes proporciona en todo momento un sistema cognitivo del mundo a sus creyentes, de forma que ellos encuentran una explicación exhaustiva de todo lo que acontece a través de su historia, sus narrativas y sus dinámicas sociales.

De este modo, y entroncando con la problemática propuesta por Ellis y Haar, se considera los argumentos religiosos en primera instancia en los propios términos de los creyentes antes de tratar de intentar traducirlos a un vocabulario más adecuado a las disciplinas académicas occidentales.

Por otra parte, Ranger señala que es posible identificar regiones africanas extensas integradas a sistemas culturales religiosos anteriores a la colonización europea —como el islam— que superaban por mucho las fronteras de cualquier grupo étnico³¹. Esto resulta pertinente para nuestro análisis, ya que, debido a la profundidad histórica del islam respecto de la presencia europea, el estado moderno carece aún de medios oficiales para gobernar poblaciones cuya abrumadora mayoría profesa la adscripción a sociedades religiosas al margen del estado. En este sentido, la actividad religiosa puede considerarse como una expresión de la política “desde abajo” o como modos políticos de acción popular³²:

En África, como en todas partes, la política se produce “de abajo hacia arriba”, revueltas, no conformidad, subproducción de ciertos cultivos, huelgas, abstencionismo electoral, *migraciones*, *recurso a ritos sagrados*, contrabando, florecimiento del llamado frecuentemente sector informal, viviendas improvisadas, circulación intensiva de noticias no controladas por los medios oficiales, delincuencia, descalificación del gobierno, etc. Participando, pero al mismo tiempo retando al aparato de control político: hay una larga lista de modos populares de acción política que directa o indirectamente influyen la arena estatista³³.

En esta tesis, el islam —y más particularmente el islam mouride— se entiende como una de estas formas de hacer política al erigirse como un medio de organización y

³⁰ ELLIS, Stephen; TER HAAR, Gerrie, *Mundos de poder. Pensamiento político y práctica religiosa en África*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 21.

³¹ RANGER, Terence, “Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa”, *African Studies Review*, vol. 1, junio, 1986.

³² BAYART, Jean-François, “La politique par le bas en Afrique noire”, *Politique Africaine*, no. 1, marzo, 1981.

³³ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, *op. cit.*, p. 209, traducción del inglés y cursivas mías.

recomposición social definido por el tipo de relación que establece con el estado. Dependiendo de factores contextuales, el islam sufi senegalés permite a sus seguidores “disentir” de sus relaciones con el estado, incorporándose a circuitos económicos paralelos a los oficiales, o incluso escapar o salir de él vía la emigración. Dada la lógica constitutiva de la sociedad mouride, en este trabajo se busca determinar el grado de agencia que se ha desarrollado desde la base religiosa por parte de la sociedad poscolonial senegalesa.

Habiendo situado las dimensiones de la relación entre política y religión en África, así como el interés teórico que despierta el transnacionalismo religioso islámico mouride, en este respecto resta situar la lógica analítica de esta tesis en lo relativo a la problemática del estado y la política en África, y de manera particular en Senegal.

Como se ha argumentado, una de las dinámicas centrales de construcción del estado en África ha sido la asimilación recíproca de las élites (a su vez enmarcada en el proceso de construcción estatal y que, en el caso senegalés, incluyó desde el principio a los intelectuales “populares”, como los marabouts), que reposa en una incorporación de los grupos subordinados a la malla de redes políticas que emanan de la burocracia estatal. Estas redes se caracterizan principalmente por su heterogeneidad socio-económica y por sus dos ejes organizativos:

- Redes horizontales de solidaridad
- Redes verticales y jerárquicas determinadas por el intercambio desigual de bienes y servicios. Trascienden sin nulificar las divisiones de estatus, ingreso y poder vinculando a los estratos sociales más bajos con los más altos de la sociedad³⁴.

Si nos apegamos a la concepción bayartiana del estado, es necesario tener en cuenta que

“El estado postcolonial opera como un rizoma en lugar de un sistema de raíz. Aunque esta dotado de su propia historicidad, no es unidimensional formado alrededor de un único tronco genético, como un majestuoso roble cuyas raíces se extienden profundas dentro de la historia de la tierra. Se trata más bien de una infinita multiplicidad variable de redes cuyas ramas subterráneas se unen en puntos diseminados de la sociedad [...]. Es de hecho por medio de estas redes rizomáticas que el cinturón retroactivo que vincula las sociedades africanas con las instituciones postcoloniales fue creado [...]. Sin importar lo que nos diga la ortodoxia africanista, la precariedad de los equilibrios nacionales no es

³⁴ *Ibid.*, p. 219.

una manifestación de lo adecuado del estado ni una prueba suplementaria de su extrañeza, por el contrario, revela la estrecha simbiosis con las bases que lo sostienen³⁵.

Asimismo, es importante recordar que las redes están fundadas en la desigualdad pero son a su vez productoras de desigualdad y que, de acuerdo con este modelo de concepción del estado, son los principales agentes estructuradores de las estratificaciones sociales que trajo consigo la introducción de las instituciones políticas coloniales.

Al basar nuestra reflexión en esta manera de concebir las luchas sociales en torno al control del aparato estatal, podemos comprender que el mouridismo es también, al igual que las distintas manifestaciones africanas del cristianismo y demás cultos religiosos regionales, una manifestación de la “política del vientre”³⁶. No hay que olvidar que el trasfondo de esta investigación es el de un contexto de gran pobreza y de agudas desigualdades sociales (opulencia y desposesión) y competencia por los recursos políticos, económicos y sociales que provienen del control estatal. De este modo, la “corrupción” puede considerarse como un método de lucha social en todo el sentido del término, y reposa sobre una vívida conciencia política de la desigualdad³⁷. En el caso que nos concierne, al estar involucrados algunos miembros de la cofradía en actividades económicas y políticas extraoficiales e incluso ilegales, es importante no concebir dichas dinámicas transnacionales desde una perspectiva normativa, sino desde una perspectiva analítica. Respecto de esta cuestión, es necesario recordar que para el observador externo, el Profeta fue el fundador tanto de una religión como de un estado, pero, desde dentro no existe tal distinción. Esta indivisibilidad entre el terreno social y el político, característica del islam, posee como implicación principal la adscripción a preceptos morales alternativos y/o contrarios a la ética cristiana, de la cual provienen la mayoría de nuestros juicios de valor.

Por lo tanto, estos modos populares de acción política, ejecutados por actores que operan dentro y fuera del marco estatal, se imponen de manera contingente sobre los actores. Dependiendo de las circunstancias, a veces participan en las instituciones estatales, a veces las reivindican o a veces les dan la espalda. Si a esto añadimos que las principales dinámicas de identificación política se encuentran localizadas en los márgenes del estado, podemos entender cómo sentimientos de identificación social

³⁵ *Ibid.*, p. 220.

³⁶ *Ibid.*; BAYART, Jean-François, “Les Églises Chrétiennes et la Politique du Ventre. Le partage du gâteau ecclésiastique”, *Politique Africaine*, no. 35, octubre, 1989.

³⁷ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, *op. cit.*, p. 236.

pueden engendrar solidaridades sociales que forman la base de “comunidades imaginadas”³⁸, alternativas a la nación.

La opción de “salida” continúa siendo una estrategia viable cuya pertinencia es evidente en la arena política, la cual —considerada en casos extremos— conduce a la creación de santuarios territoriales como Touba. Entonces entran en juego los derechos de soberanía nacional. No obstante, a pesar de la autonomización del islam en Senegal, la evidencia histórica muestra que los movimientos sociales a los que ha dado origen en general no han intentado sistemáticamente subvertir el espacio del estado. Lo anterior no significa que, por el contrario, se actúe indefectiblemente conforme al estado. En su accionar, tanto los líderes mouride como sus seguidores doblan el sistema estatal con sus propias redes, y proveen de apoyo logístico a la opción de salida. Al igual que sus herederos precoloniales, los movimientos religiosos islámicos contemporáneos a la introducción del estado moderno en Senegal ignoran o instrumentalizan el control del estado en vez de reivindicarlo abiertamente.

En sociedades islámicas, el modelo cultural de la hégira parece legitimar el abandono de contextos paganos o adversos a la religión³⁹. Aunque existe una noción básica de desplazamiento físico, la disidencia que propone dicho modelo puede ser exclusivamente una práctica mental o ritual que trasciende las fronteras morales del estado.

En casos de disidencia colectiva como la mouride, entendiéndose esto como una postura instrumental de rechazo al estado, las fronteras de este son a menudo transgredidas por medio del sistema económico informal, en el que, por ejemplo, no hay recaudación de impuestos. Se trata de un sistema económico paralelo que genera la cultura migratoria mouride. Sus expresiones y manifestaciones colectivas son muestra a su vez de las múltiples prácticas individuales de escape social dentro del vacío de las estructuras e instituciones estatales.

Desde esta óptica, la desertión de las instituciones se vuelve consustancial a la desertión espacial que se realiza por medio de la movilidad geográfica. “El escape, en

³⁸ ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1983.

³⁹ Hégira (ar. *hijra*) indica el traslado de Mahoma de la Meca a Medina. Es la emigración de los musulmanes ocurrida en 622 de la era cristiana. Dicho evento señala el año primero en el mundo islámico. Los musulmanes toman desde el año 632 (d.C.) el primer día del año lunar en que se produjo (16 de julio de 622) como referencia para su calendario. Literalmente, se traduce como “migración”. *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, t. X, Barcelona, Montaner y Simón, 1892. Véase el Glosario.

un antiguo sentido de la palabra —la acción de escapar de algún lugar— es aún una de las estrategias constituyentes de la producción de la política y las relaciones sociales”⁴⁰.

Finalmente, debemos recordar que

África no tiene el monopolio en cuestiones relativas a la política del vientre ni del escape. Como prueba de esto no necesitamos ver más allá del aumento del número de trabajos académicos dedicados a la descripción de la corrupción, el clientelismo y las migraciones. Asumiendo que estos fenómenos tan comunes no pueden ser considerados como simplemente mórbidos, estamos forzados a admitir que el análisis de la política en África abre la puerta a una reflexión más amplia sobre la naturaleza de la política⁴¹.

Tomando todo esto en cuenta, el principal objetivo teórico de esta tesis, más allá del ámbito africano y africanista en que se desenvuelve, es obtener pistas de análisis que ayuden a comprender las dimensiones de movimientos y sociedades religiosas contemporáneas que se suscriben formalmente a las fronteras y al marco estatal, pero que al mismo tiempo lo trascienden con sus prácticas e ideologías transnacionales.

Incluso cuando se alinean con una ideología estado-nacional, como la cooptación del kimbanguismo del antiguo Zaire⁴² (hoy República Democrática del Congo), movimientos religiosos como este o el mouride se erigen como vectores de disidencia social y se convierten en referentes culturales contemporáneos ante el declive de la idea de nación. Muchos de los movimientos sociales actuales (no solo religiosos ni en el ámbito africano) comparten características históricas en su relación con las instituciones políticas heredadas de la colonización, así como en el estilo transnacional de apropiación del espacio y construcción comunitaria.

El estudio de los movimientos religiosos transnacionales contemporáneos en su relación dialéctica con el estado y el sistema internacional representa un método reflexivo vanguardista para el estudio de procesos de conformación de comunidades políticas, así como del desarrollo conceptual y empírico de las prácticas democráticas en África y el mundo. Como resulta evidente en la escena africana (y en cualquier parte del mundo), la complejidad de los procesos políticos rebasa con creces el ámbito de las instituciones representativas del estado basadas en políticas electorales.

ORGANIZACIÓN Y RESUMEN DE LOS CAPÍTULOOS

⁴⁰ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, op. cit., p. 259.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 257.

Los siete capítulos que conforman esta tesis rastrean y analizan la progresión histórica del espacio transnacional mouride desde sus orígenes hasta la actualidad. Los primeros dos proporcionan la dimensión temporal diacrónica del islam y en particular del islam mouride en la Senegambia precolonial en el preámbulo del proceso de conquista y colonización francés.

Una vez establecido el contexto y origen del movimiento islámico sufi mouride, en el tercer capítulo se analizan sus principios doctrinales fundamentales desde una perspectiva crítica, contraponiendo estereotipos occidentales con fuentes mouride.

Posteriormente, el cuarto y quinto capítulos dan cuenta de la expansión mouride tanto en su región rural de origen como en las aglomeraciones urbanas de la colonia, y posteriormente en el estado-nación independiente de Senegal. En estos capítulos se analiza la evolución de las relaciones entre la cofradía mouride y los representantes políticos del estado, mientras que paralelamente se proporciona una explicación de la evolución institucional religiosa mouride y de sus proyecciones espaciales dentro y fuera de las fronteras senegalesas.

Finalmente, en los capítulos sexto y séptimo se ahonda en las dimensiones transnacionales de la expansión mouride en la era global. Mientras que el sexto se centra en la evolución del espacio asociativo e institucional mouride en la diáspora, el séptimo analiza algunas de las implicaciones políticas del desarrollo transnacional mouride.

En cuanto al contenido específico de cada capítulo, a continuación se ofrece una síntesis de los puntos más importantes de cada uno, así como de su función dentro del marco general de la investigación.

El objetivo del primer capítulo es situar la perspectiva histórica que se adopta en esta tesis. Se determina la profundidad de las raíces históricas del islam respecto de la presencia europea en la región de Senegambia, su evolución y el conflicto que opuso a los movimientos de yihad armados con las monarquías esclavistas wolof y el poder colonizador francés entre los siglos XVII y XIX. El interés de estos temas radica en que se trata de una manera de establecer la dimensión diacrónica del marco temporal de esta tesis al presentar al actor religioso, en este caso el discurso y movimientos de reforma islámica, no como una reacción ante una fuerza externa, sino como reflejo de la política local wolof y de la relación entre esta y el islam.

En segundo lugar, se analiza cómo los conflictos entre los movimientos de reforma y las monarquías esclavistas se saldaron con la proliferación de comunidades

semiautónomas musulmanas. La importancia de centrar el análisis en este aspecto histórico del desarrollo del islam previo a la colonización radica en que supone la primera instancia de apropiación y de creación de un espacio musulmán contenido dentro de las fronteras políticas de los reinos wolof precoloniales, pero al mismo tiempo autónomo a estas. En este sentido, se analizan las distintas connotaciones que irían adquiriendo conceptos musulmanes fundamentales, vinculados con procesos migratorios como la yihad y la hégira.

En el segundo capítulo, se analiza la problemática histórica del surgimiento de la tarixa mouride, objeto de estudio de esta tesis. Debido a la proliferación de visiones sesgadas de la naturaleza del movimiento desde su origen, explicadas por el propio proceso de colonización, en este capítulo se propone una metodología novedosa que permite descubrir cuestiones poco abordadas sobre la naturaleza del movimiento mouride. Al contraponer las narrativas producidas por los antropólogos coloniales y retomadas por la academia occidental con aquellas que habilitan la perspectiva mouride obtenidas durante el trabajo de campo y la revisión de la bibliografía histórica crítica, se busca proyectar las dinámicas transnacionales endógenas del movimiento en su fase constitutiva como un proyecto pedagógico de renovación social y cultural de la sociedad wolof a través de la educación islámica sufi. Lo que nos interesa recalcar con esta profundización del período iniciático del movimiento mouride en sus propios términos es su emergencia como movimiento.

Debido a que en este momento el mouride muta de movimiento sufi disidente a una organización sufi con un amplio séquito de seguidores, en el tercer capítulo se abordan las principales características ideológicas, doctrinarias y organizativas que adquirió la cofradía desde una perspectiva crítica que se produce al contraponer fuentes y narrativas alternativas a las prácticas y discursos políticos dominantes.

Este capítulo permite por lo tanto profundizar en aspectos metodológicos que permiten el abordaje del objeto de estudio de la tesis de una manera novedosa y poco utilizada. En términos de la perspectiva mouride, el análisis de los principios doctrinales y principales prácticas religiosas mouride es imperativo para aprehender su transnacionalidad histórica a través de sus propias dinámicas e instituciones desarrolladas al margen del proceso de construcción estatal.

En el capítulo cuarto, en primera instancia se contextualiza la economía colonial del cacahuete para demostrar cómo se convierte a su vez en un instrumento del gobierno colonial para administrar los territorios coloniales al mismo tiempo que los líderes

religiosos incrementaban su aura política y sus recursos simbólicos, sociales y financieros, convirtiéndose en auténticos “Big Men” senegaleses. Esto traería como consecuencia la consolidación de las daaras como institución de base del mouridismo para expandirse en las circunscripciones espaciales del estado colonial y con ello ampliar la extensión del territorio controlado por los mouride.

Con la muerte de Amadou Bamba en 1927, se dio la primera disputa por el liderazgo de la jerarquía Mbacké. Por medio del estudio de la política mouride como elemento adicional de proyección espacio-cultural de la cofradía, en este capítulo se aborda la problemática de Touba en su relación con los derechos de soberanía y jurisdicción del estado. En términos del hilo argumentativo de la tesis, este capítulo resulta significativo, ya que estudia las dinámicas migratorias constitutivas del espacio mouride rural, fruto a su vez del pacto entre la autoridad política colonial y la marabóutica.

En el quinto capítulo se pretende determinar las transformaciones que traería consigo en la doble lógica creadora del espacio mouride la confluencia de tres procesos que sentarían —a partir de 1945— las bases de las dinámicas contemporáneas del mouridismo. Por una parte, su politización, con el acceso al voto de los taalibé mouride rurales, abría por primera vez las puertas de los marabouts al patrocinio político del estado, además de consolidarlos como intermediarios absolutos entre la clase política y la sociedad.

En lo relativo a las estrategias adaptativas mouride, este período vería el surgimiento de instituciones adaptadas al nuevo contexto urbano que comenzaba a adquirir prominencia en el continuo proceso de creación de la comunidad transnacional mouride, la cual —como se verá en este capítulo— comenzaba a expandir sus límites fuera de las fronteras senegalesas, extendiéndose por consiguiente el espacio trasnacional mouride

En el capítulo sexto, se expone el declive de la ideología del *ndigël*⁴³ político califal como fuerza movilizadora, así como la mayor autonomía del poder económico religioso de la cofradía mouride con respecto al estado producto de la liberalización de la economía y de la crisis hegemónica estatal. En este sentido, la última década del siglo XX y primera del XXI representan en Senegal (y en su extensa diáspora) un período de consolidación de la cofradía como medio de recomposición social y referente cultural.

⁴³ Véase el Glosario.

A través de la proliferación de dahiras en Senegal y en las ciudades y países de inmigración, el movimiento asociativo mouride posee un poder federador cada vez mayor. Sin embargo, como se apreciará en este capítulo, el nivel de integración y de desarrollo de las instituciones mouride en el extranjero se encuentra dado en función del grado de visibilidad que éstas puedan adquirir en el espacio público. Basado en ejemplos documentales y en la información obtenida durante el trabajo de campo, este capítulo busca evaluar la evolución de las dahiras en la diáspora.

Es importante señalar que el carácter iterativo de sus visitas y la calendarización de estas son un reflejo diáfano de la transnacionalidad mouride en el sentido de que refuerza una geografía simbólica, una multiplicación de recreaciones de Touba a través del recorrido de sus coordenadas en los países de inmigración.

Finalmente, si en el capítulo sexto se analizó la evolución del espacio mouride en la diáspora a través del desarrollo y mutación de las dahiras, el último capítulo busca determinar, como contraparte, el impacto de las dinámicas transnacionales de la cofradía en Senegal y particularmente en Touba, y su estatus de extraterritorialidad dentro del estado senegalés. Asimismo, busca evaluar la evolución de los circuitos económicos mouride, así como la fragmentación de la autoridad carismática califa y el surgimiento de nuevos movimientos y legitimidades mouride, y de sus expresiones más actuales.

CAPÍTULO 1. EL ESPACIO POLÍTICO E ISLÁMICO SENEGAMBIANO EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

INTRODUCCIÓN

En primera instancia, este capítulo busca describir el contacto y el desarrollo de las incipientes interacciones entre las sociedades senegambianas⁴⁴(predominantemente los sistemas de identificación étnicos wolof y *toucouleur*)⁴⁵ y el islam por una parte, así como con los europeos y particularmente con la futura potencia colonial francesa, por otra. El objetivo principal es poner en perspectiva histórica el contexto político en que ve la luz el movimiento de reforma islámica sufi que emergería como la *tarixa*⁴⁶ sufi de la *Mouridiyya*⁴⁷ en el marco de las transformaciones socio-políticas senegambianas de finales del siglo XIX.

El proyecto de sociedad religiosa que promueve el islam mouride es el resultado del encuentro de varias fuerzas históricas, sociales y políticas que fueron coincidiendo en el marco de la expansión imperial francesa en la región de Senegambia a partir de la segunda mitad del siglo XIX (dimensión sincrónica). A pesar de ello, los fundamentos ideológicos y las dinámicas de construcción comunitaria mouride tienen, como se verá a continuación, raíces históricas más profundas (dimensión diacrónica) e inscritas en la perspectiva de la *longue durée historique*⁴⁸.

Una particularidad del marco histórico que justifica el análisis de la islamización y la posterior colonización francesa del espacio senegambiano es que tanto una como otra representan proyectos universalistas que ejercerían una influencia determinante en los procesos de constitución de la sociedad religiosa mouride, por una parte, y de construcción del estado senegalés, por otra. En el caso de la primera, aunque frecuentemente su origen se vincula a la conquista militar francesa, su concepción y emergencia pertenecen al marco temporal de la tradición islámico-sufi y a la agencia histórica de su fundador y de sus principales líderes. Ahora bien, es necesario considerar que la "globalización islámica" antecede a la "globalización europea" (vehiculada principalmente por los valores provenientes de la tradición cristiana). Por ello, a los

⁴⁴A diferencia del concepto regional de Senegambia (que alude a la confluencia del conjunto de construcciones territoriales comunitarias y al espacio geográfico natural ubicado entre las cuencas del río Senegal y el río Gambia), el nombre de la colonia de Senegal designa al conjunto de territorios que irían quedando bajo el control político-militar francés, de unos cuantos puntos focales ubicados principalmente en el litoral de la costa (Saint-Louis, Dakar, Rufisque, Gorée) en los siglos XV, XVI, XVII, XVIII, hasta las regiones interiores de la región saheliana colindantes con el Sudán francés (actualmente, república de Mali).

⁴⁵Véase el Glosario.

⁴⁶Véase el Glosario.

⁴⁷Véase el Glosario.

⁴⁸BRAUDEL, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, París, 1969.

acontecimientos políticos que se suscitaron en los reinos wolof durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX se les dará gran importancia en el análisis del surgimiento de la tarixa mouride. Por ello, esta se estudiará a través de las conexiones existentes entre la expansión del islam al sur del Sahara y los regímenes monárquicos precoloniales wolof, y no como una reacción al proceso (más tardío) de colonización francesa.

El segundo objetivo específico del capítulo es entroncar directamente con la problemática de la tesis: el proceso de apropiación y producción de un espacio político-religioso transnacional musulmán. Debido a la dialéctica constitutiva entre el poder secular y el religioso en Senegambia, desde finales del siglo XVII se fue dando una proliferación paulatina de comunidades musulmanas semiautónomas integradas a los sistemas y regímenes políticos dominantes.

Por último, en este capítulo se empezará a analizar la evolución de los significados de conceptos originalmente musulmanes —como hégira o yihad—, así como sus apropiaciones locales y manifestaciones empíricas. Después, se expondrá con más detalle cómo Cheikh Amadou Bamba⁴⁹ interpretaría estos dos conceptos en el diseño de su método educativo —base de su comunidad religiosa— y cómo dichas nociones se convertirían en dos de los principales motores del movimiento sufí y en elementos claves del proceso de construcción de una comunidad transnacional.

El análisis de la evolución y expansión del islam en Senegambia en los siglos previos a la colonización francesa responde a la necesidad de situar la emergencia del movimiento mouride en el marco de las dinámicas políticas precoloniales wolof. De esta manera, en lugar de plantear —como lo hacen varios estudios— que el surgimiento de la tarixa sufí mouride representa principalmente una reacción al proceso de conquista y colonización francesas, el presente trabajo adopta el enfoque de los análisis históricos críticos que explican el conflicto entre el islam y las monarquías wolof decimonónicas como el proceso y evento histórico clave que apuntalaría la creación de la Mouridiyya.

1.1 EL PERÍODO PREISLÁMICO Y PRECOLONIAL: FASES TEMPRANAS DE LA ISLAMIZACIÓN DE ÁFRICA OCCIDENTAL

1.1.1 Contexto

⁴⁹ Místico musulmán (n. Mbacké, Bawol 1853, m. Diourbel, Bawol 1927), creador de la vía sufí mouride, objeto de estudio de esta tesis.

Hasta finales del siglo XVI, tres grandes sistemas imperiales —el de Ghana (VIII-XI), el de Mali (XII-XIV) y el Songhay (XV-XVI)— dominaban la escena política de *Bilad al Sudan*⁵⁰. Durante su existencia, dichos imperios se encontraban integrados a un sistema económico transahariano que articulaba los intercambios comerciales entre las dos "orillas" del desierto del Sahara. Este sistema económico fue el vehículo que permitió el primer proceso de islamización de la región occidental de África subsahariana, ya que las caravanas migratorias bereberes provenientes del norte de África no solo transportaban bienes y artículos para vender o intercambiar, sino que también fueron las responsables de difundir la religión musulmana al sur del desierto. Contrariamente a lo que plantean representaciones espaciales infranqueables del desierto del Sahara, este nunca ha probado ser un obstáculo insuperable para el tráfico de influencias culturales entre sus límites norte y sur⁵¹.

La evidencia mostrada por los escritores árabes indica que a partir del siglo XII, se aprecia un declive importante del imperio de Ghana debido principalmente a cambios drásticos en las condiciones climáticas⁵². A partir de este siglo, el control político del Sahel⁵³ occidental fue ejercido por el imperio de Mali, al que a su vez estaba integrado el conjunto de sociedades senegambianas (wolof, *serer*, toucouleur, *djola*, *haal pulaar*). Mali se convirtió en un gran estado bajo la autoridad de Sunjata Keita (c. 1250-1255). Sus conquistas alcanzaron al reducido imperio de Ghana, cuya capital había desaparecido por la desertificación de la región⁵⁴.

Hacia finales del siglo XIV, el imperio de Mali cedió su supremacía al de Songhay, el cual, a su vez, se desplomó a finales del siglo XVI. Esto trajo consigo la fragmentación del espacio político y humano del Sahel occidental en pequeños reinos semiautónomos incapaces de ejercer una hegemonía regional. La extinción de Songhay

⁵⁰ “Toda la franja subsahariana situada entre los paralelos 16° y 10° de latitud Norte fue denominada tempranamente en los textos árabes *Bilad al Sudan*, el País de los Negros, con un Sudán occidental cubierto por los cursos septentrionales de los ríos Senegal y Níger, un Sudán central o de la cuenca del lago Chad y un Sudán oriental o nilótico en lo que hoy es la República de Sudán [...]. En sus inmensas sabanas se desplegaron los imperios clásicos, con extensiones próximas a media Europa, como Malí en los siglos XIII y XIV, Sonray en los siglos XV y XVI o Kánem-Bornú en los siglos XVI y XVII”. INIESTA, Ferrán, “Mil años de islam negroafricano”, en INIESTA, Ferrán, *El islam del África Negra*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2009, p. 20.

⁵¹ TRIMINGHAM, John S., *The Influence of Islam upon Africa*, Longmans, Green and Co. Ltd., Londres, 1968, p. 3.

⁵² DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, p. 222.

⁵³ Véase el Glosario.

⁵⁴ TRIMINGHAM, John S., *op. cit.*, p. 15.

marcaba el fin de los grandes imperios sudaneses. Nunca más una sola entidad política volvería a dominar una extensión territorial tan vasta.

Por su parte, más concretamente en la región senegambiana, un imperio de talla menor, el Djolof, fundado por Njajan Njaay en el siglo XIII, absorbió la mayor parte de las subunidades políticas regionales, es decir, los reinos de Waalo, Kajoor, Futa, Tooro, Bawol y Siin, hasta la conquista territorial francesa del último cuarto del siglo XIX (véase mapa 2).

La importancia de la caída de Songhay hacia finales del siglo XVI radica en que es, en gran medida, el reflejo de las transformaciones estructurales introducidas en la geopolítica continental que se traducirían en el nacimiento de la economía atlántica y en el declive —pero no la desaparición— del sistema económico transahariano. Este hecho representó un cambio en la estructura económica del subcontinente y en sus relaciones con el resto del mundo. Boubacar Barry —en su estudio sobre el reino senegambiano de Waalo previo a la conquista francesa— señala que la principal consecuencia de la caída de Songhay es que a la postre significaría el triunfo de la carabela portuguesa sobre la caravana musulmana⁵⁵. De hecho, esta transformación en el eje de los intercambios económicos retardaría la expansión del islam en la región, debido a que el sistema económico transahariano estaba controlado esencialmente por actores musulmanes, mientras que el comercio atlántico estaba controlado por las grandes potencias navales de la época⁵⁶.

Además de la caída de Songhay, el desarrollo progresivo del tráfico de esclavos —llevado a cabo entre las compañías europeas establecidas en puntos focales de la costa y las formaciones políticas del interior— terminó por provocar también la caída del Djolof, incrementándose la autonomía de sus provincias marítimas, es decir, los reinos-estados wolof. Los reinos wolof —que habían estado excluidos del comercio transahariano a causa de su localización geográfica— empezaron a participar a partir de esta época de manera más activa en el sistema económico intercontinental mediante el suministro de esclavos a las compañías europeas⁵⁷.

Es en este contexto histórico de declive del poder de los antiguos imperios sudaneses y del sistema comercial transahariano que debemos situar la emergencia de los reinos esclavistas wolof y el incremento de la presencia europea en la zona costera

⁵⁵ BARRY, Boubacar, *Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête*, Karthala, Paris, 1985, p. 19.

⁵⁶ INIESTA, Ferrán, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁷ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 52.

de Senegambia. A partir de entonces, la provisión de armas de fuego y productos manufacturados a las aristocracias monárquicas a cambio de esclavos y goma arábiga estructuraron la economía política del comercio triangular que se desarrollaría durante los siguientes dos siglos.

1.1.2 Fases tempranas de islamización de Senegambia

A pesar de que el inicio de los contactos entre las sociedades wolof y el islam puede ser rastreado a en la primera mitad del siglo XI con la conversión de Waar Jaabi, el primer monarca del reino de Tekrur (región septentrional de Senegambia), poco se sabe del avance de la religión durante los siguientes cuatro siglos. Además de su conversión, Waar Jaabi habría apoyado al movimiento de los Almorávides. Dicho movimiento político-religioso se inició en el territorio de lo que actualmente es Mauritania para posteriormente expandirse hacia Marruecos, cruzar el Mediterráneo y llegar al sur de España⁵⁸. Se sabe que uno de los efectos de esta fase de islamización fue la conversión de los pueblos *soninke*⁵⁹, así como la costumbre entre los jefes del alto Senegal (la región *toucouleur*) de profesar la religión islámica junto con las clases comerciantes.

Aun cuando fuentes históricas de la época dan testimonio de la presencia del islam durante el período de dominio de Mali, la religión no se practicaba fuera de los grupos gobernantes, de modo que el islam en la región era marginal⁶⁰. Como apunta Glover, antes de la desintegración del imperio de Songhay, el islam en los reinos wolof estaba presente pero confinado a una pequeña clase comerciante minoritaria y, sobre todo, se caracterizaba por la ausencia del sufismo como ideología y como medio de organización social⁶¹. Las personalidades emblemáticas musulmanas se insertaban en las sociedades monárquicas por medio del comercio y la fabricación de *gris-gris*⁶² para la protección de los gobernantes y de la población⁶³. Durante estos siglos, como señala Iniesta, “el islam ganó paulatinamente adeptos entre los grupos aristocráticos y mercantiles de los grandes estados sudaneses”⁶⁴.

⁵⁸ BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greather Jihad. Amadou Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1914*, Ohio University Press, Athens, 2007, p. 21.

⁵⁹ Véase el Glosario.

⁶⁰ TRIMINGHAM, John S., *op. cit.*, p. 10.

⁶¹ GLOVER, John, *Sufism and Jihad in Modern Senegal*, University of Rochester Press, 2007, p. 23.

⁶² Véase el Glosario.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ INIESTA, Ferrán, *op. cit.*, p. 21.

El objetivo de este apartado es proporcionar información contextual sobre el desarrollo del islam en los estados precoloniales wolof de Senegambia. El hecho de concentrarnos en la evolución política de los reinos-estado wolof se debe a que eran, junto con las poblaciones toucouleur del norte de Senegambia (la región septentrional de Futa), sociedades altamente jerarquizadas. Este tipo de estructuras sociales facilitaría, aunque no definiría, la transición hacia el modelo marabóutico que emergería al final del proceso de conquista. Por el contrario, en las sociedades *sèrer*⁶⁵ o *djola*⁶⁶—caracterizadas por la ausencia de estructuras jerárquicas en el dominio de la organización social— se observa una menor presencia histórica del islam.

Los estados wolof compartían estructuras políticas y sociales similares que se caracterizaban por una división en grupos ocupacionales endogámicos, a veces llamados castas, junto con la presencia de distintos tipos de esclavos, hombres libres y gobernantes. A la cabeza de cada reino se encontraba un monarca denominado *dammeel* en Kajoor, *teigne* en Bawol, *buurba* en Djolof, *buur* en Saalum⁶⁷. De esta forma, la sociedad wolof precolonial se caracterizaba por tener dos principios estratificadores. El primero de ellos, el social, consistía en un sistema de castas que se definían de manera hereditaria y relacional, compuesto por los *geer* y los *ñeeño*. Los primeros representaban la nobleza y su relación con la propiedad y el trabajo de la tierra, desde el más poderoso terrateniente, hasta el más pobre campesino. La segunda categoría englobaba al conjunto de castas definidas por la actividad profesional desempeñada (*gégél* o trovadores, *tëgg* o herreros) y representaba al conjunto de castas profesionales. La relación entre estas dos categorías de castas era la base del funcionamiento de la sociedad wolof, ya que ambas definían las relaciones personales como una serie de intercambios socio-económicos.

Asimismo, es importante señalar que el sistema de castas también funcionaba como mecanismo de reproducción social y político, pues estaba estrictamente prohibido el casamiento entre miembros de castas distintas, por lo que los *geer* no se casaban con los *ñeeño* y viceversa. Cabe hacer notar, que aunque hoy las castas han perdido su poder estructurador de la sociedad y pueden encontrarse a los *geer* y a los *ñeeño* desempeñando cualquier profesión en cualquier medio laboral, el principio endogámico permanece vigente.

⁶⁵ Véase el Glosario.

⁶⁶ Véase el Glosario.

⁶⁷ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 22.

Además de esta división social, la aristocracia monárquica wolof también mantenía otro sistema de diferenciación que definía el estatus político de los miembros de la comunidad. En este segundo principio estructurador, el término *baadoolo*, designaba al campesinado, caracterizado por su pobreza y falta de poder. A pesar de figurar en la categoría de los hombres libres, el término *baadoolo* expresa pobreza y dependencia de los *jammur*, cuya posición de terratenientes se asociaba a su libertad política. Finalmente, la categoría de los *jamm* se refería a los esclavos. A diferencia de los campesinos *baadoolo*, los esclavos *jamm* eran literalmente propiedad de los hombres libres *jammur*⁶⁸.

A partir del siglo XV, con las expediciones marítimas emprendidas por los exploradores portugueses, la información sobre la penetración del islam en Senegambia comienza a ser más abundante. A pesar de que la mayoría de las sociedades wolof no había adoptado la religión musulmana, Alvise Da Mosto se percató que el islam era practicado por la clase gobernante y su séquito. En el mismo sentido, las observaciones de Valentim Fernandes indican que el rey y la nobleza del Djolof (primer reino histórico wolof) eran adeptos al islam, pero solo una minoría de la población lo practicaba⁶⁹.

Durante el siglo XVI, el islam empezó a expandirse gradualmente fuera de los círculos comerciales y del poder. Amari Ngoone Sober, primer soberano de Kajoor y artesano de su independencia (c. 1550), es descrito por el explorador D'Almada como un *marabout*⁷⁰. Además, la creciente colaboración entre gobernantes y clérigos musulmanes, así como la autonomía administrativa y cultural de la cual gozaban estos últimos para dirigir sus comunidades religiosas dentro de las circunscripciones territoriales de los reinos wolof, son factores que explican la expansión del islam hacia otros segmentos de la población. Las observaciones de D'Almada contrastan con las que habían realizado un siglo antes sus antecesores Da Mosto y Fernandes.

Las relaciones entre el islam y la monarquía empezaron a cambiar hacia finales del siglo XVII, con la emergencia de la dinastía Geej en el reino de Bawol y la subsiguiente conquista de Kajoor. El poder de esta dinastía radicaba esencialmente en el empleo de esclavos-soldados y en el uso de armas de fuego para capturar esclavos a fin

⁶⁸ SEARING, James, *God Alone Is King. Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Cape Town, David Philip, 2002, pp. 11-12; BARA-DIOP, Abdoulaye, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris, 1981, pp. 99-115.

⁶⁹ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

⁷⁰ BARA-DIOP, Abdoulaye, *op. cit.*, p. 217.

de venderlos en el comercio atlántico. Geej significa “océano” en wolof, y el nombre se asocia a la dinastía con su intensa participación en la economía esclavista⁷¹.

Durante el tiempo que duró la hegemonía de esta dinastía, estos esclavos-soldados (diferentes a los que ellos mismos capturaban para su venta a las compañías europeas) constituyeron en el sistema político monárquico wolof una categoría social, los guerreros *ceddo*, que si bien eran sujetos políticos del soberano, puede afirmarse que constituían la fuerza física de la cual dependían en última instancia los regímenes monárquicos. De esta manera, el recurso hereditario más importante para un rey wolof era la lealtad y el servicio de sus esclavos reales. Los esclavos de la dinastía Geej simbolizaban la importancia de esto y se convirtieron *de facto* en los árbitros del poder real y en el símbolo mismo del estado⁷².

La identidad *ceddo* puede entonces ser entendida como una postura consciente de los miembros de la clase política cuyo objetivo era marcar una distancia entre ellos y el islam. Los *ceddo* eran nominalmente musulmanes y muchos de ellos habían recibido los preceptos islámicos en su edad adulta, después de su retiro de la política. Los *ceddo* se exentaban a sí mismos de las leyes del islam, basándose en su identidad de guerreros y sirvientes del rey. Bebían alcohol, peleaban en las batallas del rey y comían la carne incautada como tributo a las comunidades campesinas. Como podemos apreciar, el consumo era crucial en el ideal *ceddo* y se oponía totalmente al modelo de austeridad promovido por el islam⁷³.

Conforme las monarquías wolof se fueron involucrando en el comercio de esclavos para satisfacer el aumento de la demanda por parte de las compañías europeas, y a medida que las milicias *ceddo* —encargadas del pillaje, sometimiento y secuestro de los esclavos para su venta— fueron incrementando su poder en la estructura política, las poblaciones más vulnerables comenzaron a buscar refugio en los espacios semiautónomos que representaban las comunidades musulmanas. Debido a esto, los clérigos musulmanes entraron en relaciones conflictivas con los monarcas y con sus milicias, pues desacreditaban la autoridad de éstos, basada en métodos violentos, y se presentaban a sí mismos como los líderes legítimos de sus comunidades⁷⁴. Cabe puntualizar que no todos los clérigos musulmanes se oponían a este sistema de

⁷¹ Geej significa “océano” en wolof. El nombre asocia a la dinastía con su intensa participación en la economía esclavista. SEARING, James. “*God Alone Is King*”. *op. cit.*, p. 21.

⁷² *Ibid.*, p. 7.

⁷³ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁴ *Ibid.*

gobierno, ya que las relaciones personales y maritales que habían entretejido las familias musulmanas más prestigiosas con los gobernantes los colocaba en una posición privilegiada. Los que provenían de linajes disidentes y los excluidos de los círculos del poder empezaron a levantar la voz en señal de protesta contra las aristocracias gobernantes.

Así, durante el siglo XVII, al irse extendiendo gradualmente hacia poblaciones cada vez más numerosas, el islam fue adquiriendo mayor fuerza política, la cual se manifestó durante el primer movimiento de yihad armado que hubo en la región de Senegambia.

1.2 LAS YIHADS ARMADAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

1.2.1 Guerra de los marabouts y las reformas de Latsukabe Fall

En 1673, un marabout de origen bereber llamado Nasir al-Din encabezó un movimiento de reforma islámica al norte del río Senegal, región de Futa. Este movimiento se expandió rápidamente y la llamada "guerra de los marabouts" se convirtió en la "primera instancia de reforma islámica y revuelta en África occidental después de las caídas de los grandes imperios Songhay y Djolof"⁷⁵. Se denominó así a este conflicto ya que las reivindicaciones de los marabouts insurgentes se dirigían principalmente contra las figuras clericales musulmanas, asociadas al poder monárquico y a la práctica esclavista. El movimiento logró ocupar los territorios de Futa Tooro, Djolof, Kajoor y Waalo. Sin embargo, su victoria fue efímera, puesto que las aristocracias tradicionales sofocaron rápidamente las revueltas y recuperaron el poder gracias al apoyo externo que recibieron de las compañías europeas⁷⁶.

Cuando Nasir al-Din declaró su yihad desde el suroeste de lo que hoy es el estado mauritano durante la segunda mitad del siglo XVII, su llamado había sido bien recibido por algunas facciones musulmanas en los estados wolof. Específicamente, en Kajoor, la yihad de Nasir al-Din había tenido el eco suficiente para que los clérigos musulmanes desafiaran el poder de la aristocracia gobernante, la cual era nominalmente musulmana pero su autoridad era considerada cada vez más ilegítima por la población⁷⁷.

A pesar de su corta duración, este movimiento tuvo gran influencia para las siguientes generaciones de predicadores de reforma islámica que aparecieron en la

⁷⁵ GLOVER, John, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁶ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 223.

⁷⁷ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 23.

escena política wolof en los siglos XVIII y XIX, pues los marabouts y sus comunidades involucradas habían logrado movilizar por vez primera a las principales víctimas del tráfico de esclavos⁷⁸.

Para principios del siglo XVII, la mayor parte de los clérigos musulmanes (marabouts) eran considerados como simples maestros religiosos. Sin embargo, uno de los efectos que había traído consigo la guerra de los marabouts fue un aumento en su poder e influencia en los sistemas políticos wolof. La nueva era iniciada por el rey Latsukabe Fall (1695-1719) trajo consigo notables revisiones en la relación entre el islam y la política secular⁷⁹.

A pesar de haber vencido a la insurgencia musulmana, Latsukabe Fall se vio obligado a llegar a un acuerdo con los dirigentes islámicos y a aceptar su autoridad social a través del reconocimiento oficial de dos categorías diferentes de líderes musulmanes: por una parte, a los marabouts llamados *serigne lamb*, literalmente los clérigos del tambor⁸⁰, se les reconoció como líderes de comunidades aldeanas autónomas *dentro* del reino; se esperaba de ellos su apoyo en la defensa de los territorios monárquicos, así como su intermediación entre las comunidades musulmanas y la monarquía; "el *serigne lamb* participaba en las guerras, pillajes y recolección de impuestos y tributos en nombre del rey"⁸¹. Por otra parte, existía un grupo de líderes musulmanes que conservaba una distancia crítica respecto de los gobernantes; estos marabouts se mantenían dentro de la tradición del aprendizaje y la enseñanza islámicos, alejados rigurosamente del poder secular, y se les llamó *serigne fakk taal*; eran líderes rurales pacíficos que dependían del trabajo de sus discípulos y del apoyo que recibían de las comunidades locales. En el marco de las reformas del monarca Latsukabe Fall, estos marabouts, por su neutralidad, gozaban de una especie de inmunidad política. El monarca renunciaba a los actos de pillaje en las comunidades dirigidas por dichos clérigos, siempre y cuando estos últimos reconocieran su autoridad y limitaran sus acciones estrictamente al ámbito religioso.

Aunque las reformas de Latsukabe Fall dotaron de carácter oficial a este principio de división comunitaria, dicha dinámica ya se había apreciado en formaciones políticas anteriores que se remontan a la época del antiguo imperio de Ghana. La capital

⁷⁸ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 212.

⁷⁹ COLVIN, Lucy, "Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad", *The Journal of African History*, vol. 15, no. 4, 1974, pp. 587-606.

⁸⁰ Eran llamados así porque, en caso de suscitarse una amenaza militar, los clérigos musulmanes *serigne lamb* se encargaban de transmitir las señales de alarma con sus tambores.

⁸¹ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, pp. 22 y 25.

de este imperio se hallaba dividida en dos comunidades: una pacífica, comercial y religiosa, y otra militar, política y secular. En sociedades posteriores, como la soninke, esta división también estaría presente, pero, a diferencia de la observada en tiempos del imperio de Ghana, se daría dentro de las mismas comunidades musulmanas. En cuanto a la región senegambiana —en especial, la subregión de Gadiaga—, estas divisiones se comenzaron a producir durante la dominación del imperio de Mali, cuando las aldeas musulmanas gozaban de un cierto nivel de autonomía política respecto de los gobernantes⁸².

Como se mencionó con anterioridad, el mantenimiento de la autonomía musulmana bajo regímenes seculares estaba en función del respeto del acuerdo por medio del cual los líderes islámicos se abstendían de participar en los procesos políticos a cambio de una posición especial en el sistema. No obstante, el acuerdo podía ser fácilmente alterado si algún líder religioso consideraba que su autoridad moral le otorgaba no solo el derecho de gobernar, sino que le obligaba a hacerlo⁸³.

Aparentemente, los dirigentes de la dinastía Fall —lo mismo bajo el influjo del antiguo imperio de Djolof que, más adelante, como soberanos independientes de Kajoor— siempre habían sido considerados como musulmanes. A pesar de ello, mantenían a los clérigos islámicos que vivían en su estado en comunidades aisladas, subordinadas al poder político secular monárquico. Asimismo, en teoría, los matrimonios entre la nobleza y los miembros de las comunidades musulmanas se encontraban prohibidos, lo que fomentaba aún más la segregación espacial⁸⁴.

Si bien las comunidades musulmanas se hallaban sujetas al poder político de la monarquía, el ingreso a ellas estaba condicionado a una transferencia de la lealtad política primaria de un patrón secular hacia uno clerical. Desde la perspectiva contraria, el clérigo capaz de atraer discípulos adquiría por lo tanto clientes políticos. La diferencia entre un noble con muchos clientes y un clérigo con muchos era que el noble tenía medios sociales para expresar la ambición e influencia que le otorgaban sus clientes y podía aspirar a ocupar un puesto político. Antes de la primera revuelta musulmana en Kajoor, los clérigos musulmanes carecían de dicho derecho; eran inelegibles para los puestos dentro de la estructura del poder monárquico. En esta época,

⁸² CURTIN, Philip, “Jihad in West Africa: Early Phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal”, *The Journal of African History*, vol. 12, no. 1, 1971, pp. 11-24.

⁸³ Como señala Curtin, en la tradición sunni del islam, este tipo de reivindicaciones no solo era considerado un derecho, sino también una obligación religiosa. *Ibid.*

⁸⁴ COLVIN, Lucy, *op. cit.*, p. 588.

los clérigos musulmanes eran elegidos como consejeros del rey pero servían a los intereses de este último, y como sus clientes, más que como representantes de la comunidad clerical. La única relación entre el gobierno monárquico y el clérigo era a través de la figura del *khali*⁸⁵, quien, además de aconsejar al rey sobre la ley islámica, actuaba como intermediario entre la población clerical y el rey.

Aunque los clérigos generalmente aceptaban su papel piadoso y apolítico en la sociedad, el hecho de que algunos tuvieran muchos clientes, como en el caso de la nobleza, significaba que también tenían una base potencial de poder. Por su autoridad social y espiritual, podían transformarse en cualquier momento en una fuerza político-militar⁸⁶.

Sin embargo, el *ethos* del clérigo musulmán preconizaba que el hombre religioso no debía ensuciar sus manos ocupando un puesto político o yendo a la guerra: "Un marabout debe abandonar el mundo para dedicarse a la devoción de Dios, [...] su humildad debe ser profunda, su pobreza continua. No debe buscar riqueza ni reinos y no debe beber ni fumar"⁸⁷.

Por el contrario, la nobleza se componía esencialmente de una "clase" guerrera. Aunque los jóvenes aristócratas wolof recibían instrucción coránica, en la mayoría de los casos era por medio de tutores privados contratados por la familia. Al no ingresar a las comunidades musulmanas, no se convertían en discípulos y, por lo tanto, no dirigían su lealtad política hacia ninguna figura de autoridad religiosa. A través de sus familias, a los jóvenes nobles se les inculcaba un alto sentido del honor, el cual, pudiendo ser fácilmente ofendido, proporcionaba el pretexto para realizar continuamente ejercicios militares o juegos paramilitares durante los años de la adolescencia. Desde una temprana edad, los nobles eran adiestrados para montar caballos y para manejar con habilidad las armas. Los nobles más astutos además desarrollaban aptitudes diplomáticas y de negociación, aprendían a ser generosos con sus recompensas y rigurosos en sus exigencias; por otra parte, eran propensos a desplegar su opulencia y a disfrutar de placeres mundanos, como la ingesta de alcohol, la compañía de mujeres y de música. De hecho, la ingesta de alcohol se convertiría en uno de los símbolos de pertenencia a esta "clase", símbolo reconocido con orgullo por nobles y despreciado por los clérigos musulmanes.

⁸⁵ Véase el Glosario.

⁸⁶ COLVIN, Lucy, *op. cit.*, p. 591.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 594. Traducción del inglés mía.

Se cree que este patrón de diferenciación social entre clérigos y gobernantes/aristócratas estuvo presente en todos los pueblos bajo la autoridad del imperio Djolof. En una perspectiva más amplia, esta situación encuentra paralelos a lo largo del Sahel y el Sudán, donde los clérigos casi siempre formaban una comunidad separada, confinada a papeles restringidos dentro de la estructura política. En los antiguos imperios, como el de Ghana, parece ser que esta convención social cumplía la función de proteger mutuamente las comunidades clericales y monárquicas de influencias no deseadas.

La continuidad de este sistema de diferenciación comunitaria podría sugerirnos la cristalización de identidades étnicas a largo plazo; sin embargo, para el siglo XIX, ni las divisiones étnicas ni las divisiones religiosas eran muy claras. No obstante, incluso con esta difuminación de las fronteras comunitarias, la especialización vocacional de los clérigos musulmanes les distinguía del resto de la sociedad conformándose como un grupo vocacional endogámico en una sociedad que practicaba segregación por vocación en todos sus grupos constitutivos⁸⁸.

De esta manera, lo que usualmente solía catalogarse como "conversión al islam" realmente significaba la entrada a una comunidad clerical y el sometimiento voluntario a una autoridad religiosa. El ingreso a estas comunidades significaba un descenso en la escala social para la nobleza, un ascenso para los campesinos wolof y una imposibilidad para las personas de origen castado. No significaba tanto un cambio en las creencias, sino un cambio en la vocación, en la lealtad política y en el estilo de vida. Lo anterior no significa que la entrada a estas comunidades estuviera exenta de experiencias y compromisos espirituales. Todos estos factores sugieren que es mejor describir la entrada a las comunidades musulmanas como una "iniciación", más que como una "conversión". Es completamente engañoso referirse a ella como una conversión del paganismo o del animismo al islam, como muchos académicos modernos lo han interpretado⁸⁹.

En el interior de los territorios controlados por la monarquía, existía una tendencia hacia la segregación entre ceddo y musulmanes, incluso cuando se daba entre ellos un importante intercambio de servicios. Los ceddo se dedicaban al gobierno y a la guerra, mientras que los musulmanes se dedicaban a la educación y a la agricultura. Los musulmanes recibían regalos, tierras, esclavos y ganado por parte de los ceddo a cambio

⁸⁸ *Ibid.*, p. 595.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 590.

de rituales y plegarias que legitimaban su poder. Como regla general, ambos grupos evitaban el contacto social cercano⁹⁰.

Al buscar la autonomía más que el control de la monarquía o la independencia, los musulmanes iniciaron un proceso de acomodo dentro del orden político mientras que siguieron llevando a cabo su trabajo en la educación. Con el transcurso del tiempo y con la fundación de nuevas aldeas y escuelas, el islam se fue expandiendo. La expansión de los territorios autónomos se negociaba dentro de los dominios monárquicos⁹¹.

A largo plazo, la emergencia de un grupo de marabouts intelectuales se convertiría en el máximo desafío para la autoridad monárquica. Los musulmanes basaban su agresivo proselitismo en una severa crítica de los valores defendidos por la monarquía. Dentro del reino, servían como protectores y líderes comunitarios para aquellos que vivían en las tierras bajo su control, articulando un sistema de valores que entraba en conflicto con los de la corte. Los musulmanes no bebían y valoraban esencialmente el trabajo y la paz. Su estilo de vida reflejaba un ascetismo mundano que conducía a la acumulación.

La aristocracia, como se señaló con anterioridad, vivía de la guerra y de la violencia, de acuerdo con el código de honor vehiculado por los guerreros ceddo. Bebían alcohol y vivían del trabajo de los otros. Tomaban lo que querían, consumían lo que deseaban y daban regalos como demostración de su generosidad. En contraposición, con su comportamiento austero, los líderes musulmanes conseguían ganarse el apoyo de la población y, por lo tanto, eran considerados como un peligro para el poder aristocrático. Sin embargo, la amenaza del islam político seguía siendo controlada por la superioridad militar de la monarquía⁹².

1.2.2 La yihad de Almamy Abdul Qadir y su impacto en Kajoor

Casi cien años después de la Guerra de los Marabouts, entre 1770 y 1790, cuando el discurso reformista y el recurso a la yihad armada comenzaban a consolidarse en Senegambia, Abdul Qadir encabezó un nuevo movimiento revolucionario. Su rebelión surgió como reacción al agravamiento de la crisis política que había resultado

⁹⁰ SEARING, James, *op. cit.*, p. 8.

⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

⁹² *Ibid.*, p. 24.

del incremento de la presencia europea, así como a la violencia que acompañaba al sistema económico atlántico de la trata. A diferencia de la yihad de Nasir al-Din, la conducida por Abdul Qadir fue exitosa, pues logró la instauración de la primera teocracia en Futa Tooro, en Senegambia septentrional.

Desde ahí, el movimiento se fue fortaleciendo e intentó obligar a todos los gobernantes de los reinos circundantes a convertirse en marabouts y someterse a su liderazgo. Aquellos que se rehusaban, como fue el caso del monarca del reino wolof de Waalo, eran invadidos. No obstante, los guerreros *fulbe*⁹³ bajo la autoridad de Abdul Qadir no tenían la intención de destruir lo que estuviera a su paso para esclavizar a las poblaciones locales, sino para forzarlos a someterse al culto musulmán.

El primer monarca de Kajoor que tuvo que hacer frente la insurrección musulmana se sometió voluntariamente a la autoridad de Abdul Qadir. Sin embargo, esto cambió con la llegada del nuevo monarca, Amary Ngone Ndella. Los clérigos de Kajoor, fuertemente influenciados por Abdul Qadir, se habían unido al movimiento bajo el liderazgo del maestro coránico Malamin Sarr y habían asumido una actitud hostil hacia la corte. Para castigarlos, Amary Ngone Ndella atacaría el pueblo del clérigo musulmán y tomando a algunos de sus habitantes como esclavos en flagrante violación de la cláusula de inmunidad de las comunidades musulmanas contra prácticas esclavistas, la cual era usualmente respetada por todos los monarcas. En respuesta a esto, Malamin Sarr atacaría algunos dominios reales capturando también prisioneros, lo que representaba una violación aún mayor de la normativa política de la época dada la relación de fuerzas entre la aristocracia gobernante y los líderes musulmanes⁹⁴.

Al igual que el de Latsukabe, el reinado de Amary Ngone Ndella constituyó un momento definitorio del desarrollo del islam en los estados wolof. Por primera vez, el islam se había convertido en una amenaza real para el poder monárquico, debido a la presión combinada de los gobernantes musulmanes de Fuuta Tooro y a la creciente tensión con los clérigos musulmanes locales⁹⁵.

Esta rivalidad entre las monarquías esclavistas y los movimientos de reforma islámica, que había nacido a finales del siglo XVII y que se había agudizado durante el XVIII, sería una de las constantes de todo el siglo XIX en los reinos wolof senegambianos. Por ello, se argumenta que entre 1790 y 1880, la sociedad wolof se

⁹³ Véase el Glosario.

⁹⁴ COLVIN, Lucy, *op. cit.*, p. 599.

⁹⁵ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 26.

encontraba dividida en una facción "islámica" y una "pagana" o "semipagana" o "ceddo". Estas facciones pelearon en una prolongada batalla por el poder durante el siglo XIX⁹⁶.

Los resultados principales de estas luchas fueron una deslegitimación progresiva del poder monárquico wolof, así como la aparición paulatina de estructuras sociales alternativas, encabezadas por los marabouts sufíes reformistas. Para 1900, los wolof se habían convertido en un pueblo de marabouts, y la tradición, que adjudicaba un mayor prestigio y honor al estatus de noble que al del clérigo musulmán, se había revertido⁹⁷.

1.3 GUERRA CIVIL Y CONQUISTA FRANCESA DE KAJOOR: EL SIGLO XIX

Aunque la guerra de los marabouts y los levantamientos islámicos del siglo XVIII ejercieron gran influencia ideológica en los líderes musulmanes que emergieron en la segunda mitad del siglo XIX, el factor clave del éxito de estos últimos se debe a lo que Glover llama el "matrimonio entre el sufismo y el lenguaje de reforma"⁹⁸. Este autor señala: “durante la primera fase del desarrollo del islam en África occidental, es difícil identificar una presencia significativa del sufismo como ideología y como organización”⁹⁹. Sin embargo, como se verá a lo largo de esta investigación, es este carácter sufí el que le ha conferido su índole histórica al islam en la región africana subsahariana. La comunidad estructurada alrededor de la figura carismática del santo fundador y un discurso crítico respecto de la manera de ejercer el poder por parte de la monarquía son dos factores explicativos del éxito del sufismo como organización social alternativa.

Por otra parte, a pesar de que la conquista y colonización francesas no constituyen ejes explicativos en sí mismos del surgimiento de la cofradía mouride, el impacto de estos dos procesos sí tuvo relevancia en la reorganización del espacio político senegambiano, que a su vez determinó la evolución de las cofradías sufíes y del islam en Senegal. De hecho, una de las principales razones que explican el refuerzo de las actividades militares francesas durante la segunda mitad del siglo XIX y la redefinición del proyecto de conquista hacia una ocupación colonial, fue la creciente

⁹⁶ SEARING, James, *op. cit.*, p. 6.

⁹⁷ COLVIN, Lucy, *op. cit.*, p. 605.

⁹⁸ GLOVER, John, *op. cit.*, p. 60.

⁹⁹ *Ibid.* Traducción del inglés mía.

presión internacional y metropolitana para abolir el tráfico esclavista sobre el cual reposaba el poder de las aristocracias monárquicas wolof.

La deslegitimación del comercio de esclavos y la emergencia de una economía campesina orientada a la exportación del cacahuete contribuyeron de manera definitiva al colapso de la monarquía wolof, a la expansión del islam como garante del orden social y a la construcción del estado colonial de Senegal. Sin embargo, antes de tratar las dinámicas histórico-políticas que permitieron el surgimiento de las estructuras políticas coloniales francesas, en las que los marabouts desempeñarían el papel central de intermediación entre las autoridades francesas y las comunidades campesinas, primero es necesario analizar la última fase de la guerra civil wolof en Kajoor, que coincidió con una participación más directa por parte de Francia, así como con la emergencia de la vía y del movimiento mouride.

1.3.1 Guerra civil y proceso de conquista: las campañas militares de Faidherbe

Durante el siglo XIX, la región de Senegambia se encontraba en una situación de crisis política e inestabilidad social, debido no solo a factores locales, como los enfrentamientos entre aristocracias y reformadores islámicos, sino también al aumento de la presencia francesa. Hasta la segunda mitad de este siglo, la colonia francesa en Senegambia se había limitado a la Isla de Gorée y Saint-Louis como puntos de intercambio comercial con las monarquías del interior. Esta situación empezó a cambiar a partir de 1850, con la nominación de Louis-Léon Faidherbe como gobernador general de la colonia de Senegal. A partir de este momento, se considera el inicio de la conquista territorial de Senegambia y la creación del Senegal moderno¹⁰⁰.

La razón principal que llevó a los franceses a buscar expandir su poder más allá de los puestos comerciales ubicados en el litoral fue la prohibición total de la trata esclavista en la colonia de Senegal establecida en 1848 por medio de un decreto proveniente de la metrópoli. El movimiento abolicionista británico había logrado prohibir la trata en 1806. La Revolución francesa de 1789 y, sobre todo, el fin de las guerras napoleónicas y la firma del Tratado de Viena (1814) habían hecho lo propio en Francia. A pesar de ello, la fuerte dependencia del comercio de esclavos por parte de la economía francesa, la cual a su vez significaba la base material del poder aristocrático

¹⁰⁰ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*

wolof, se convirtió en un obstáculo para que se proscribiese de forma efectiva la trata hasta finales de siglo, cuando el proceso de ocupación territorial francés había prácticamente terminado.

Asimismo, durante el siglo XIX se produjo una evolución en las instituciones políticas coloniales francesas, que terminó por conformar al estado colonial senegalés y su sistema de administración dual, el cual dividía a las Cuatro Comunas de *plein exercise* (administración directa) y a los territorios correspondientes a las monarquías wolof, que eran administrados indirectamente en el marco de un protectorado. En esta investigación se pone énfasis en ese momento específico de la historia senegambiana, ya que se considera que es la coyuntura histórica en la que se sientan las bases ideológicas e institucionales¹⁰¹ a partir de las cuales se establecieron las estructuras de la sociedad religiosa mouride y se creó un orden político colonial basado en la explotación agrícola, la extracción y la exportación comercial del cacahuete.

A partir de este momento, los marabouts más influyentes fueron cobrando una importancia creciente como intermediarios políticos en el sistema de administración instalado por los franceses. Al mismo tiempo, esta "categoría social" comenzó un proceso de acumulación capitalista "primitivo" que les permitió erigirse a partir del siglo XX en los Big Men senegaleses (ver capítulo 4 y 5) o en el grupo dominante durante el proceso de diferenciación social que significó la imposición del orden estatal en Senegambia¹⁰².

Durante la primera fase de la penetración francesa dirigida por Faidherbe, uno de los líderes sufíes que más influyeron en los movimientos de reforma islámica senegambianos fue el "guerrero-marabout" al-Hajj Umar Tall. Entre 1852 y 1864, Umar Tall encabezó un movimiento expansivo de yihad militar contra las aristocracias tradicionales y los colonizadores de las regiones del Alto Senegal y del Níger. De hecho, entre 1854 y 1857, las campañas militares de Umar Tall le permitieron asegurar el control de varios estados de la orilla derecha del río Senegal. Sus constantes llamados dirigidos a las poblaciones musulmanas de Kajoor, Bawol, Djolof, Futa Tooro e incluso Saint-Louis para rebelarse contra sus gobernantes provocaron que Faidherbe se movilizase contra el marabout toucouleur.

A pesar del vigor que había adquirido el movimiento de Tall, las tropas francesas fueron capaces de contenerlo e impedir que tomase el control de su país natal:

¹⁰¹ Véase el capítulo 2.

¹⁰² Véanse capítulos 4 y 5.

Fuuta Tooro, por lo que el marabout decidió orientar sus acciones militares hacia la fuente del río Níger, destruyendo los reinos *bambara*¹⁰³ de Kaarta y Ségou. El hijo de Tall mantendría el control de esta región hasta caer derrotado por los franceses en 1891¹⁰⁴. Según Glover, este líder islámico se convirtió, a partir de este momento, en la referencia ideológica más inmediata para los reformadores sufíes wolof del último cuarto del siglo XIX¹⁰⁵. Asimismo, con Umar Tall comenzó a ser más visible la dimensión sufi de este tipo de movimientos. Dicho marabout estaba afiliado a la cofradía tidjan creada en Fez, Marruecos, a finales del siglo XVIII por Ahmed al-Tidjani. Sin embargo, la expansión de esta vía sufi al sur del Sáhara a partir del siglo XIX es obra de Umar Tall. El líder musulmán presentó a la cofradía tidjan como "el vehículo que guiaría y legitimaría un movimiento armado que buscaba una revolución no solo en Futa Tooro sino en toda África occidental"¹⁰⁶. No obstante, debido a la violencia asociada a las tácticas de yihad armada empleadas por Tall, el movimiento fue percibido en otros círculos musulmanes como ilegítimo.

Hacia finales del siglo XIX, el fundador de la rama wolof de la cofradía tidjan, al-Hajj Malik Sy, inició un proceso de cambio en la orientación ideológica de esta organización. Para ello, Malik Sy inauguró una tendencia pacifista para la vía tidjan, a la vez que desarrolló una estrategia de acomodo al poder colonial tratando de modificar la percepción francesa acerca de la tarixa tidjan. En 1902, Malik Sy estableció su residencia permanente en la ciudad de Tivaouane, que se convertía —por ende— en la ciudad santa tidjan. Hasta su muerte en 1926, Malik Sy desarrolló relaciones de entendimiento y colaboración con el poder colonial.

Aunque el lenguaje pacifista de predicadores como Malik Sy comenzaba a hacer mella en sociedades como la de Kajoor y Bawol, desgastadas por la violencia, la segunda mitad del siglo XIX en los reinos wolof siguió estando dominada por los conflictos armados entre la monarquía y los movimientos insurgentes islámicos. Esto se debió a que dicha postura, que podría considerarse como la más pragmática dado el inminente establecimiento de un orden foráneo, era marginal hasta entonces. La clase musulmana aliada al poder monárquico y a las milicias ceddo, había logrado privilegios en el sistema político wolof y no estaba dispuesta a sacrificarlos.

¹⁰³ Véase el Glosario.

¹⁰⁴ DIOUF, Mamadou, *ibid.*, p. 114.

¹⁰⁵ GLOVER, John, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁶ *Ibid.*

En 1859, Njugu Lu, mejor conocido como Serigne Luuga, lideró otro levantamiento musulmán en Njambur, provincia del reino de Kajoor. El levantamiento fracasó porque el líder perdió la vida en la primera batalla y se creó confusión y división entre sus seguidores. Sin embargo, la insurrección había dejado mermada a la monarquía. Aunque el ejército francés no había intervenido directamente, se aprovechó de los daños infligidos a los monarcas wolof de la dinastía Geej para forzarlos al exilio y así colocar en su lugar a un nuevo rey, Makodou Sall, que en teoría debía respaldar al poder colonizador.

Hasta 1860, las políticas de Faidherbe habían estado destinadas a terminar con el sistema de intercambios tradicional entre el río Senegal y la costa atlántica senegambiana para así atraer a sus poblaciones a la economía capitalista. Durante los siglos de apogeo de la economía esclavista, los franceses pagaban un tributo a las autoridades wolof con objeto de establecer sus puntos comerciales. A partir de las campañas militares dirigidas por Faidherbe —entre 1854 y 1859—, los franceses dejaron de pagar dichos tributos a fin de crear zonas de “libre comercio” para sus comerciantes a través de puntos fortificados entre Saint-Louis y Medina, así como en los reinos de Siin y de Saalum. Bajo la soberanía francesa, estas pequeñas zonas crearon ventajas para los comerciantes franceses y los *originaires*¹⁰⁷ de Gorée, que controlaban gran parte del comercio de los territorios al sur de la península de Cabo Verde. No obstante, ninguna de estas acciones logró extender el dominio territorial de los franceses más allá de estos puntos de intercambio¹⁰⁸.

En el contexto inmediatamente posterior a la rebelión musulmana de Njambur, es necesario señalar dos aspectos relacionados que determinaron el rumbo de los acontecimientos durante las subsiguientes fases del proceso de conquista de Kajoor. En primer lugar, Faidherbe había subestimado el poder de la monarquía en Kajoor, pensando que la conquista sería sencilla y que la mayor parte de la población de este reino le apoyaría si lograba terminar con la violencia de los regímenes esclavistas a través de demostraciones militares, sin entrar directamente en conflicto con la monarquía. En segundo lugar, los franceses percibían ya la importancia geoestratégica de Kajoor, basada en la incipiente economía comercial del cacahuete. Con el propósito

¹⁰⁷ Saint-Louis y Gorée eran consideradas “communes françaises de plein exercice” desde 1848. Sus habitantes u *originaires*, como se les conoció, se consideraban ciudadanos franceses con derecho al voto y a enviar un diputado a la asamblea nacional francesa. Rufisque y Dakar se beneficiarían del mismo estatuto en 1880 y 1887 respectivamente. DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁸ SEARING, James, *op. cit.*

de organizar la colonia en función de dicha economía, era necesaria la integración territorial mediante un sistema de comunicación que vinculase las ciudades portuarias con los principales centros de producción cacahuetera. Para ello, los franceses habían proyectado la construcción de un sistema ferroviario entre Saint-Louis y Dakar-Gorée. No obstante, a fin de que lo anterior fuera posible, era indispensable ejercer el control territorial sobre Kajoor. Faidherbe pensaba que podría llegar a un acuerdo para conseguir el consentimiento de la monarquía para la construcción de las líneas ferroviarias. Sin embargo, para sorpresa de Faidherbe, Makodou Sall —el rey que los propios franceses habían apoyado contra la dinastía rival Geej—, resultó una decepción ya que, en una carta enviada a Faidherbe, Makodou delimitaba claramente las zonas de influencia francesa, así como aquellas bajo su control¹⁰⁹.

Para 1861, resultaba evidente que las estrategias de control indirecto de Faidherbe no habían dado los frutos esperados y los franceses no habían ganado aún nada en Kajoor. A partir de este momento, Faidherbe redefinió la estrategia de penetración colonial orientándola hacia la acción militar. Asimismo, Faidherbe recurrió por primera vez al reclutamiento de habitantes de la colonia con el fin de llevar a cabo sus campañas en Kajoor. Para lograrlo, Faidherbe recordó a sus habitantes que era su deber como súbditos franceses apoyarle en su guerra contra la monarquía de Kajoor¹¹⁰. Esta estrategia de reclutamiento sería retomada por los siguientes gobernadores de la colonia de Senegal hasta 1891, cuando la conquista territorial estaba prácticamente concluida.

En enero de 1861, Faidherbe organizó un primer encuentro militar en Kajoor, que resultó un fracaso total. Las tropas de Makodou se retiraron del frente de batalla rehusando cualquier contacto con los franceses. Después de esto, el monarca envió a un mensajero para informar a las tropas francesas que Makodou estaba dispuesto a negociar siempre y cuando las tropas francesas se retiraran de Kajoor. Faidherbe decidió confiar en el mensaje de Makodou y se retiró de Kajoor solo para que Makodou renunciara poco tiempo después al “acuerdo” al que había llegado con los franceses.

Luego de este intento fallido en la lucha por el control de Kajoor, Faidherbe organizó una segunda campaña militar. Encontró dificultades adicionales para el ataque, ya que existía una fuerte resistencia a su proyecto militar por parte de los comerciantes franceses y *originaires*, quienes temían que la escalada de violencia tuviera

¹⁰⁹ “Usted es el amo del mar, a mí me pertenece la tierra”, *ibid.*, p. 36. Traducción del inglés mía.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

consecuencias desastrosas en el comercio y especialmente en la producción y exportación del cacahuate. A pesar de esta fuerte oposición, Faidherbe atacó de nueva cuenta Kajoor en mayo de 1861. Aunque el ejército francés logró causar serios daños a las fuerzas monárquicas de Kajoor, al igual que en enero, la acción militar no daría los resultados que se esperaban, pues Makodou había vuelto a retirarse de la zona de batalla. Faidherbe estaba por lo tanto obligado a organizar un tercer ataque. En esta campaña, las tropas francesas recibieron el apoyo de Majojo Fall, pretendiente al trono de Kajoor desde una dinastía rival a la de Makodou. La alianza resultó efectiva y el régimen de Makodou claudicó a favor del de Majojo, abiertamente pro francés¹¹¹.

No obstante, al igual que el régimen de Makodou, el de Majojo tampoco estuvo a la altura de las expectativas francesas. Debido a que la esclavitud era considerada ilegal a partir de la abolición francesa de 1848, Majojo se quejaba constantemente ante las autoridades francesas de sus dificultades para mantener el control político de las poblaciones sin poder recurrir a su esclavización. Por otra parte, la dinastía Geej comandada por el esclavo real ceddo Demba War Sall y el aspirante al trono de Kajoor, Lat Joor, que había sido desterrado de Kajoor durante la rebelión musulmana de Njambur en 1859, representaba una fuerte oposición al régimen de Majojo. Entre 1861 y 1864, las fuerzas militares de la dinastía Geej atacaron constantemente a Majojo, quien solo pudo mantenerse en el trono durante estos años gracias al apoyo de Francia. Así, tres años después de la “victoria” francesa contra Makodou, Kajoor entraba en una nueva fase de caos y anarquía retardándose por ello el proceso de conquista y de producción del orden y el estado colonial.

1.3.2 Las yihads de Maba Jaxu Bâ, Amadou Séexu y la cuestión del ferrocarril

De todos los conflictos religiosos del siglo XIX, aquel que tuvo el impacto más directo en los reinos wolof fue la yihad del marabout Maba Jaxu Bâ, lo que se debió principalmente a que su proyecto militar planteaba —por primera vez en Senegambia— la cuestión sobre si el islam debía hacer frente al poder colonial francés, así como la legitimidad del uso de la violencia en los movimientos musulmanes.

Por otra parte, el hecho de que Maba había recibido a la dinastía Geej exiliada en Saalum en 1859, y de que había aceptado formar una alianza con ella, empezaba a

¹¹¹ *Ibid.*, p. 39.

volver difusas las fronteras entre grupos monárquicos ceddo y los grupos jihadistas. De esta forma, la configuración del proyecto de sociedad religiosa promovida por el discurso de reforma islámica se volvía gradualmente pluriétnico. Como señala Diouf, "la solidaridad de grupo ya no se funda más sobre la pertenencia étnica, sino que la trasciende para privilegiar a una comunidades fe. Las comunidades musulmanas, por sus redes, se encuentran en los estados y más allá de ellos. Su clientelismo sobrepasa las fronteras de los reinos." ¹¹². Bayart sostiene que "casi todos los sistemas políticos del pasado, los grandes movimientos culturales que se expandieron en el continente previo a la colonización —en particular el islam, los profetismos, milenarismos— fueron transétnicos" ¹¹³.

Desde una perspectiva histórica, el mayor impacto del triunfo gradual del islam (entendido como la islamización de la sociedad) en la región de Senegambia fue la difuminación y banalización (al menos en el ámbito político) de los sistemas de identificación étnicos. Esto constituye una de las razones por las cuales la construcción del estado colonial y poscolonial senegalés no se llevó a cabo sobre una base étnica, como fue el caso de otras experiencias coloniales. Si bien es cierto que la nación senegalesa ha adoptado un carácter y una idiosincrasia mayoritariamente wolof, esta no se ha constituido como identidad exclusiva y esencialista, sino como un sistema de identificación global que, paralelamente a las cofradías sufíes (y en especial la mouride por su "origen senegalés"), ha logrado asimilar la gran heterogeneidad cultural de la sociedad senegalesa ¹¹⁴.

Desde la yihad de Nasir al-Din (guerra de los marabouts), su movimiento estaba destinado a lograr una reforma islámica que operara a través de nuevas instituciones políticas cuyo objetivo era unificar a la comunidad musulmana sobre divisiones tribales ¹¹⁵.

De acuerdo con la tradición oral wolof, Maba Jaxu tenía dudas de establecer o no una alianza con Demba War Sall, Lat Joor y la dinastía Geej, ya que el objetivo de estos últimos era la consecución de un reino terrenal y no la rehabilitación del islam. Maba Jaxu decidió aceptar a la dinastía Geej a condición de que Lat Joor se afeitase la cabeza en señal de conversión y sumisión al islam. Aconsejado por Demba War Sall,

¹¹² DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 223. Traducción del francés mía.

¹¹³ BAYART, Jean-François, *The State in Africa, op. cit.*, p. 49. Traducción del inglés mía.

¹¹⁴ La cuestión de las relaciones entre identidad étnica y mouridismo será abordada de manera transversal a lo largo de este trabajo a través de la síntesis que se dio entre el proyecto de reforma islámica sufi y las sociedades jerárquicas senegambianas, la wolof principalmente.

¹¹⁵ CURTIN, Philip, *op. cit.*

Lat Joor se convertía al islam de manera pragmática a fin de concretar la alianza con la facción musulmana de Kajoor y tener la fuerza necesaria para derrotar a Majojo. A pesar de que el verdadero objetivo de Maba Jaxu era controlar las poblaciones sèrer del reino de Saalum, la alianza con Demba War Sall y Lat Joor provocó que su movimiento se viese involucrado en la guerra civil wolof por el control de Kajoor. Asimismo, el motivo “pragmático” que había llevado a la conversión de Lat Joor y la dinastía Geej al islam se reveló cuando ni Demba War Sall ni Lat Joor acudieron al socorro de Maba Jaxu en la batalla crucial por el control de Siine en 1868, cuando este último encontró la muerte, lo que marcó el fin de su yihad¹¹⁶.

A finales de 1869, Lat Joor acampaba en Bawol, cerca de la frontera con Kajoor. Desde ahí envió el mensaje a las poblaciones de Kajoor para que se unieran a su lucha contra Majojo y los franceses, o de lo contrario sufrirían ataques por parte de su ejército. En 1871, después de una serie de batallas en que salió victorioso, Lat Joor llegaba a un acuerdo con los franceses y con la facción musulmana de Kajoor, quienes lo reconocían como el nuevo dammel de Kajoor¹¹⁷.

Sin embargo, desde un principio el reinado de Lat Joor se vio afectado en términos de legitimidad por la falta de credibilidad de sus credenciales como musulmán. Mientras que el apoyo que había recibido de las facciones musulmanas de Kajoor había sido indispensable para su acceso al trono, estas mantenían un cierto grado de desconfianza hacia el monarca por su origen ceddo y por no haber socorrido al líder islámico Maba Jaxu en el campo de batalla. Además, una de las primeras acciones que emprendió Lat Joor como dammel fue adoptar una política exterior agresiva contra el fronterizo reino de Bawol, al que invadió en 1873. Esta medida provocó que perdiese el apoyo de la facción musulmana que le había ayudado a llegar al poder, ya que desde su perspectiva, Lat Joor representaba un regreso a la dominación aristocrática a través del pillaje, la esclavitud y la violencia¹¹⁸.

Por otra parte, la invasión de Bawol también provocó la hostilidad de Amadou Séexu, otro marabout que encabezaba un nuevo movimiento de yihad proveniente de Futa Tooro y Djolof. Los factores mencionados, junto con la hambruna y las epidemias que se habían extendido tras la duración de los conflictos armados, llevaron a Amadou

¹¹⁶ SEARING, James, *op. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

Séexu a invadir Kajoor cuando declaró la yihad a Lat Joor y sus aliados en 1874¹¹⁹. Después de varias derrotas, Lat Joor tuvo que recurrir a la ayuda francesa para contener el avance de Amadou Séexu. Con el apoyo de Francia, Lat Joor venció a Séexu en 1875, pero había quedado en deuda con los franceses, con quienes tuvo que comprometerse a firmar el acuerdo que autorizaba la construcción de las vías del ferrocarril en 1879.

Ese mismo año, Lat Joor intentó deshacerse de Demba War Sall y de todos sus parientes, que ocupaban puestos de poder en las provincias de Kajoor. Esto le resultaba una tarea difícil, puesto que Demba War Sall había sido el jefe militar de Kajoor por más de veinte años y tanto él como tres de sus hermanos eran jefes de provincia. Cuando Demba War Sall se percató de la amenaza que representaba un rompimiento con Lat Joor para su posición en Kajoor, propuso el nombramiento de un nuevo dammel, Samba Lawbé, quien acto seguido declaraba públicamente su categórica oposición a la construcción de las líneas del ferrocarril. El análisis de James Searing de estos años demuestra que las narrativas históricas que plantean la oposición de Lat Joor a la construcción del ferrocarril como parte de su lucha anticolonial en realidad son el producto de la lucha contra Demba War Sall por el poder de Kajoor. Cuando Demba War propuso la nominación de Samba Lawbé como monarca de Kajoor y cuando este hizo pública su oposición a la construcción del ferrocarril, lo que estaba haciendo en realidad era forzar a Lat Joor para que hiciese lo propio, sabiendo que de esta manera perdería el apoyo de Francia. En 1882, Lat Joor se opuso públicamente al proyecto del ferrocarril; Demba War Sall sabía que le sería muy difícil retractarse después. Al mismo tiempo, Demba War Sall y Samba Lawbé negociaban secretamente el tratado en que aseguraban su total cooperación para la construcción del ferrocarril, renunciando a las intervenciones militares en los reinos circundantes. Los franceses estuvieron de acuerdo y reconocieron a Samba Lawbé como el nuevo dammel de Kajoor en 1883 concluyendo así el reinado de Lat Joor. Tras estos acontecimientos, los colonizadores franceses terminaron sin problemas la construcción del ferrocarril en 1885.

Como demuestra Searing, la oposición de Lat Joor al proyecto del ferrocarril como medio para desarrollar la economía del cacahuete no estuvo motivada primordialmente por un antagonismo anticolonial¹²⁰. De hecho, durante el reinado de

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Incluso la historiografía senegalesa y las narrativas populares construyen la épica de Lat Joor desde una perspectiva anticolonial. La primera utiliza la saga de Lat Joor como parte de la estrategia de creación de la nación senegalesa a través de su historia. En el caso de los segundos, en los libros de texto de los niños en el sistema escolar, Lat Joor ocupa una plaza prominente como el primer héroe nacional y líder de

Lat Joor en Kajoor, se observaron registros máximos en las cosechas de cacahuete, mientras que los años de las campañas militares de Faidherbe habían destrozado prácticamente la actividad comercial en Kajoor. Más bien, el antagonismo de Lat Joor al proyecto colonial durante esos años estaba motivado por su esfuerzo para mantenerse en el poder de Kajoor¹²¹.

1.3.3 Conquista militar y el sistema de administración de protectorados

A pesar de haber renunciado a su derecho de hacer la guerra a placer por conducto de los acuerdos firmados con los franceses en 1883, Samba Lawbé, monarca de Kajoor, llevó a cabo una incursión militar en el vecino reino del Djolof, la cual fue interpretada por Francia como una violación a los tratados. Mientras tanto, pese a que desde 1848 Francia había abolido la esclavitud, esta seguía siendo legal en el protectorado de Kajoor, creado después de la deposición de Lat Joor y de la nominación de Samba Lawbé. Lo anterior se debía a que la esclavitud era la base del poder aristocrático wolof, del cual dependía a su vez el sistema de administración colonial que se había inaugurado en 1883. Además, en la sociedad wolof la persistencia del sistema de diferenciación social por castas hacía que las fronteras entre las diferentes categorías de estas se tornaran difusas, por lo que la propia definición del estatus de esclavo se volvía algo sumamente problemático. Sin embargo, desde 1880, las intensas presiones metropolitanas le exigían a la administración colonial francesa el respeto de la abolición de la esclavitud y en especial de la cláusula en que se estipulaba que aquellos esclavos que habían logrado escapar a territorio francés no fueran regresados a sus amos.

Ahora bien, mientras que la esclavitud en Kajoor seguía siendo legal, los esclavos solo tenían que huir a algún punto controlado por los franceses, situado cerca de las vías del ferrocarril (como Tivaouane), para exigir su libertad e impedir ser regresados a sus amos. Cuando la aristocracia wolof de Kajoor y las milicias ceddo se percataron de los efectos que podrían tener dichas leyes en las estructuras políticas y sociales del reino, Demba War Sall encabezó un acoso militar al comandante de Tivaouane, quien se rehusaba a regresar a la aristocracia los esclavos que habían logrado huir de sus amos. Esto fue interpretado como un acto de rebelión por parte de

la resistencia “senegalesa”. Ministère de l'Éducation Nationale du Sénégal, *Histoire. 3ème étape*, INEADE, Dakar, 1996.

¹²¹ SEARING, James, *op. cit.*, p. 57.

los franceses, quienes harían pagar la factura al rey Samba Lawbé destituyéndolo y asesinándolo en 1886. Este sería el primer signo del fin definitivo de la monarquía en Kajoor.

Posteriormente, los franceses negociaron con Demba War Sall, a quien le ofrecieron no interferir en la medida de lo posible con el tema de la esclavitud si a cambio les indicaba el paradero de Lat Joor, quien seguía reivindicando el trono desde el exilio. Lat Joor fue entonces capturado y ejecutado en Dekklé, en 1886. Con este acto, Francia terminaba oficialmente con la monarquía wolof en Kajoor logrando extender su dominio hacia el interior del territorio de Senegambia¹²².

Así, el establecimiento del Protectorado de Cayor marcaba el inicio del sistema dual de administración colonial de Senegal, que distinguía, a partir de entonces, entre las comunas de *plein exercice* —Dakar, Rufisque, Saint-Louis—, donde los *originaires* serían ciudadanos franceses con derechos civiles y políticos, y los protectorados del interior, cuyas poblaciones estarían sometidas al *code de l'indigenat* y por lo tanto no gozarían de ningún tipo de derecho como sujetos políticos franceses. Por otra parte, Demba War Sall, jefe de los esclavos reales wolof ceddo, se convirtió desde 1886 en el aliado principal de los franceses y fue nombrado por estos jefe superior de la Federación de Cayor, agrupando seis provincias bajo su control hasta su muerte, en 1902¹²³.

La adopción de este sistema de administración indirecta —que significó la creación de protectorados en el interior de Senegambia— respondía a la necesidad de gestionar el territorio recientemente conquistado de la manera más efectiva. En particular, se optó por este sistema para tratar la espinosa cuestión de la esclavitud de una manera que no desestabilizase ni las lógicas tradicionales wolof ni provocase un aumento de la presión metropolitana por hacer efectivas las leyes abolicionistas. Este tipo de política fue catalogado por el gobernador general Clément-Thomas como de “desanexión”. En cierta medida, era una reacción contra las políticas abolicionistas que habían sido impuestas desde la metrópoli a principios de los años 1980 (s. XIX), cuando se obligaba a la administración colonial a respetar la abolición y específicamente la práctica de devolver a sus amos los esclavos que habían logrado huir a territorio francés, con la meta de controlar de manera más directa los territorios conquistados.

El efecto de estas políticas fue la emigración masiva de las poblaciones wolof de los territorios administrados directamente por Francia (las Cuatro Comunas). Además

¹²² *Ibid.*, p. 60.

¹²³ *Ibid.*, p. 62.

del mecanismo de gobierno indirecto, la desanexión consistía en cierta medida en una regresión de las políticas abolicionistas de mediados de siglo. En 1892, esto se reflejó en la firma de un tratado sobre la esclavitud entre el gobernador Clément-Thomas y todos los jefes de los estados bajo la jurisdicción del protectorado. En este tratado, se prohibía el tráfico de esclavos y se definían las condiciones bajo las cuales los esclavos podían comprar su libertad. En el marco de este tratado, los esclavos fueron redefinidos como “sirvientes” para satisfacer a los jefes, cuyo poder dependía de ellos, y de quienes a su vez dependía la administración francesa. Esta última reconocía la necesidad de mantener la esclavitud, aunque fuera llamada con otro nombre¹²⁴.

Después de asegurar el control político de Kajoor, los franceses continuaron su expansión territorial en el interior de los reinos senegambianos. En 1890, las tropas coloniales lograban la anexión de los territorios de Futa Tooro y Djolof en la región septentrional, así como la conquista del reino de Bawol. Para este año, las fronteras definitivas de la colonia francesa de Senegal se encontraban prácticamente establecidas¹²⁵.

En lo que concierne a la organización político-administrativa, durante esta década la colonia de Senegal sufrió una serie de cambios. Los gobernadores Clément-Thomas y De Lamothe fueron, con el apoyo de París, los artífices de un régimen colonial más amplio, denominado Gobierno general del África Occidental Francesa. Esta federación incluía los territorios del Sudán (futura república de Mali), Guinea, Costa de Marfil y Senegal. Pese a que la capital de esta entidad siguió siendo la ciudad de Saint-Louis, en 1902 el gobernador general Ernest Roume la trasladó a Dakar¹²⁶.

CONCLUSIÓN

Presentar el contexto histórico senegambiano desde la época en que esta región se encontraba marginalmente integrada a los grandes sistemas imperiales sahelianos responde a varios factores explicativos que mantendrán un importante espacio argumentativo en la tesis.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 64.

¹²⁵ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 227.

¹²⁶ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*; SEARING, James, *op. cit.*

En primer lugar, resulta clave el hecho de que el islam tiene una presencia histórica más antigua que las instituciones políticas, sociales y económicas que fueron apareciendo conforme se fueron dando relaciones más nutridas con la política y la economía europea.

En segundo lugar, al menos desde las reformas impulsadas por el monarca Latsukabe Fall después de los conflictos que supusieron la “guerra de los marabouts” y el movimiento de yihad encabezado por Abdul Qadir, se aprecia la estrategia de los líderes musulmanes de construcción de comunidades paralelas a la comunidad política principal. Esta especie de retiro espacial se ha traducido desde esta época en un proceso de autonomización cultural de las comunidades musulmanas respecto de las estructuras e instituciones estatales. Lo anterior puede considerarse como una especie de transnacionalismo político, no en el sentido contemporáneo de cruce de fronteras estatales, sino como trascendencia de la comunidad política. Si bien los movimientos sufíes que emergieron en el último cuarto del siglo XIX en Senegambia no buscaban apropiarse del poder estatal ni establecer regímenes teocráticos (aunque hubo algunos que sí lo buscaron), todos procuraban la rehabilitación del orden moral a través del islam. Como veremos a continuación, para la generación de líderes reformistas que encabezarían las organizaciones sufíes de finales del XIX y que habían vivido la violencia asociada al antiguo régimen, a la guerra civil y al proceso de colonización, las técnicas de yihad basadas en la violencia quedarían definitivamente excluidas del vocabulario político legítimo.

Finalmente, la importancia de anclar la historia senegalesa en una perspectiva más amplia que la que nos ofrece la colonización nos permite evaluar de manera más precisa la capacidad de cambio que han mostrado los líderes y las comunidades islámicas en los procesos políticos, económicos y sociales. Es de particular importancia la emergencia de distinciones en el seno mismo de los actores musulmanes. De este modo, mientras en este período se suscitaron conflictos violentos entre el poder monárquico y los líderes musulmanes, poco a poco emergía un discurso de reforma islámica sufí opuesto a todo tipo de violencia política, ya fuera perpetrada por musulmanes, por miembros de la aristocracia guerrera ceddo o por agentes colonizadores franceses.

CAPÍTULO 2. EMERGENCIA DE AMADU BAMBA Y EL ESPACIO TRANSNACIONAL MOURIDE (1883-1927)

INTRODUCCIÓN

Si en el primer capítulo se buscó establecer el contexto histórico sobre el que se desarrolla esta investigación, en el segundo, el objetivo es abordar de lleno la problemática del surgimiento del que será el objeto de estudio de la tesis: la tarixa sufi mouride.

La cofradía mouride y su emergencia han sido objeto de muchos trabajos académicos y en ellos se reflejan la perspectiva y el momento histórico en que se produjeron. Por esta razón, es necesario presentar dicha emergencia desde una perspectiva crítica que dé cuenta de la diversidad de hipótesis y puntos de vista.

En concreto, dicha perspectiva crítica es el resultado de contraponer la visión occidental a la mouride. Es importante recalcar que la síntesis que se establece al contraponer las diversas fuentes de origen occidental (aquellas provenientes o basadas en los archivos coloniales y posteriormente utilizadas por la academia occidental) y aquellas de origen mouride (y sus diversas interpretaciones de analistas sensibles a las dinámicas endógenas africanas, así como de académicos e historiadores mouride) abren una nueva perspectiva para indagar sobre el significado histórico del surgimiento del mouridismo. Esta contraposición sistemática representa la batuta analítica, historiográfica, epistemológica, metodológica para todo el capítulo.

De la aplicación de esta metodología proceden los siguientes objetivos concretos:

1Proyectar la emergencia del movimiento a través de esta nueva perspectiva.

2Determinar la naturaleza primera de las relaciones que se establecieron entre los líderes del movimiento mouride y los administradores coloniales franceses en el marco de la construcción del estado colonial de Senegal y la federación del África Occidental Francesa (AOF) durante la última década del siglo XIX y primera del siglo XX.

Estos objetivos responden a la necesidad de ilustrar la emergencia y los primeros años del mouridismo como un movimiento participante en el proceso de imposición del orden colonial francés en los antiguos reinos wolof pero, al mismo tiempo, política y culturalmente autónomo de aquél. Se , pues, en la perspectiva mouride para resaltar la trascendencia del mouridismo proyecto de estado colonial desde su inicio y, con ello, hacia su transnacionalidad.

La investigación histórica basada en el análisis de los archivos coloniales nos

informa, por una parte, de los distintos “caminos de acomodación”¹²⁷ que se establecieron entre los franceses y algunos líderes comunitarios musulmanes y las cofradías sufíes y, por otra, permite discernir los lineamientos de la política islámica colonial o la manera en que se relacionó Francia con el islam durante dicha época. No obstante, este enfoque no explica por qué el movimiento sufi encabezado por Bamba planteaba una amenaza contra el incipiente orden colonial, ni por qué su misión y sus enseñanzas atraían a tantos seguidores, ni tampoco los verdaderos motivos políticos que llevaron al gobierno colonial francés a deportarlo a Gabón en 1895 y posteriormente a Mauritania en 1902, en un intento por terminar con el movimiento.

La importancia de presentar la perspectiva mouride de estos acontecimientos (emergencia del movimiento y primeras relaciones con la administración francesa) no reside únicamente en el interés por buscar la objetividad científica al hacer un uso más equilibrado de la diversidad de fuentes históricas, sino en los importantes elementos de análisis que nos permiten aprehender las dinámicas endógenas de la construcción del espacio político transnacional mouride. A partir del contacto entre los primeros líderes del movimiento y las instituciones políticas europeas —es decir, el contacto con los representantes del proyecto de construcción de un estado centralizado basado en criterios imperiales y de nación—, los mouride desarrollaron un estilo de negociación que les permitió construir un espacio político paralelo, al margen de dichas instituciones y de dicho estado.

2.1 SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO MOURIDE DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

2.1.1 Interpretaciones coloniales y colonialistas del surgimiento del movimiento mouride: implicaciones de una visión sesgada

En 1912, el antropólogo colonial francés Paul Marty llegaba al AOF para ocupar el puesto de Director de la Oficina de Asuntos Musulmanes durante la administración del gobernador general William Ponty (1908-1915). Marty llegó considerado como un experto en el islam africano. Nacido en Argelia en 1882, era letrado en árabe y sus

¹²⁷ El término “caminos de acomodación” fue acuñado por David Robinson con referencia a los distintos tipos de pactos políticos a los que llegaron los colonizadores franceses con las distintas organizaciones sufíes de la colonia de Senegal en África Occidental a principios del siglo XX. ROBINSON, David, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University Press, Oxford, 2000.

publicaciones relativas a las estancias que realizó en Marruecos, Túnez y Argelia tuvieron gran influencia en la construcción del saber académico francés sobre el islam africano de principios del siglo XX¹²⁸. En 1917 publicó un extenso trabajo en dos volúmenes sobre el islam en Senegal, basado en gran medida en una reformulación de la información contenida en los archivos coloniales del último cuarto del siglo XIX relativa a las relaciones entre la cofradía y la administración colonial¹²⁹. El trabajo de Marty ejerció gran influencia en las investigaciones subsiguientes dedicadas al estudio de la tarixa mouride y al islam senegalés, ya que en su análisis nunca cuestionó la veracidad de la información de los archivos, la cual había sido producida por agentes coloniales, y en la que se vinculaba claramente el colapso de la monarquía en Kajoor con la “amenaza mouride”¹³⁰. De esta manera, Marty se convertía en el primer investigador como tal en conceptualizar la cofradía mouride como un movimiento de resistencia a la imposición del orden colonial francés¹³¹.

Según Marty, al concluir la conquista, las poblaciones wolof, acostumbradas a vivir dentro de estructuras políticas y sociales altamente jerarquizadas, buscaron en las comunidades marabóuticas mouride un sustituto a la monarquía precolonial. Desde este enfoque, las sociedades wolof, en crisis tras las guerras civiles y la invasión francesa, se habrían reconstituido rápidamente en torno a la figura carismática del líder sufí Amadou Bamba. Para Marty, “la clientela de Amadou Bamba era reclutada entre los antiguos guerreros ceddo o entre los antiguos esclavos de Kayor o Baol quienes, tras su emancipación se apresuraron a colocarse ellos mismos bajo el yugo otra vez al ofrecerse el lujo de tener un soberano religioso.”¹³²,

Para sustentar este punto de vista, investigaciones subsiguientes como la de Donal Cruise O’Brien han intentado sobrevalorar la importancia de una supuesta reunión que habría tenido lugar entre Lat Joor (último dammel de Kajoor depuesto por los franceses) y Amadou Bamba en 1886 antes de la muerte del primero en Dekklé¹³³. Para Cruise O’Brien, esta reunión significa el paso de la estafeta de la resistencia activa militar a

¹²⁸ Paul Marty fue el principal responsable de popularizar en los círculos académicos coloniales el concepto del *islam noir* como una expresión “corrupta” del islam puro del Medio Oriente y el Norte de África.

¹²⁹ MARTY, Paul, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Lérout, Paris, 1917.

¹³⁰ MARTY, Paul, *op. cit.*, en SEARING, James, *God Alone is King, op. cit.*, p. 89.

¹³¹ Tras su análisis de la información presente en los archivos, Marty argumentó que el verdadero objetivo de Amadou Bamba, la “amenaza mouride”, era recuperar el poder político usurpado por Francia.

¹³² MARTY, Paul, *op. cit.*, p. 206.

¹³³ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal: The Politic and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*. Oxford University Press, Oxford, 1971.

Amadou Bamba, quien de este modo se convertía en la nueva figura de resistencia pasiva al proceso de colonización. Para reforzar aún más esta hipótesis, Cruise O'Brien argumenta que la importancia de Ibrahima Fall¹³⁴ radica en que simboliza un vector fundamental de la transición de la sociedad wolof ceddo a la sociedad religiosa mouride¹³⁵.

Si bien es verdad que la ruptura del orden político precolonial generó un desplazamiento de las antiguas lealtades e identidades relacionales (personales y políticas) hacia la autoridad marabútica, esto no quiere decir que categorías sociales como los antiguos guerreros ceddo hayan desempeñado un papel preponderante en la definición de la nueva relación que se establecería entre la sociedad wolof en su conjunto y el programa de reforma islámica propuesto por Amadou Bamba¹³⁶. De hecho, las personas provenientes de dichos orígenes sociales eran objeto de sospecha por parte de los primeros líderes mouride¹³⁷.

Otra cuestión que se afirma desde estos posicionamientos para reforzar la teoría de la rápida reconstitución de la sociedad precolonial wolof en torno al mouridismo consiste en que el desarrollo de la cofradía se produjo independientemente de la agencia histórica de Amadou Bamba. En esta interpretación, Bamba “se convierte en el símbolo de la unidad de la cofradía mientras que sus parientes, consejeros y asistentes, menos piadosos y ascéticos que el líder tomaron en sus manos la dirección práctica de la cofradía y le dieron la orientación económica que ha mantenido hasta hoy en día.”¹³⁸

Más adelante, otro trabajo influyente en el estudio del mouridismo, *Les marabouts de l'arachide*¹³⁹ de Jean Copans, reformuló las interpretaciones de Marty y de O'Brien pero dándoles una orientación más economicista. Para este investigador, el movimiento mouride emergió de la crisis provocada por la conquista colonial, la imposición de

¹³⁴ Ibrahima Fall fue uno de los primeros guerreros ceddo asociados al poder precolonial monárquico en someterse a la autoridad religiosa de Amadou Bamba. Este personaje fue fundamental para el desarrollo subsiguiente de la cofradía mouride (véase el capítulo 3), sin que esto significara que el movimiento mouride estuviera definido desde su origen por una reconversión de los antiguos guerreros ceddo en discípulos mouride.

¹³⁵ “La clientela de Amadou Bamba se recluta entre los extyéddo [ceddo] o entre los esclavos de Kayor y Baol, quienes una vez emancipados se apresuraron para colocarse ellos mismos bajo el yugo otra vez al ofrecerse el lujo de un soberano religioso.” MARTY, Paul, *op. cit.* Citado por CRUISE O'BRIEN, Donal B., *The Mourides of Senegal, op. cit.*, p. 56. Traducción del inglés mía.

¹³⁶ SEARING, James, *op. cit.*, p. 94-95.

¹³⁷ Confrontado a la pregunta sobre la presencia de antiguos grupos aristocráticos y antiguos guerreros ceddo entre los primeros conversos al movimiento, Serigne Bassirou Anta Niang Mbacké, historiador mouride, argumenta: “Nosotros musulmanes tenemos una ‘Constitución’, el Corán. No necesitamos reyes. No necesitamos distinciones entre personas y esclavos”. SEARING, James, *ibid.*, p. 102. Traducción del inglés mía.

¹³⁸ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal, op. cit.*

¹³⁹ COPANS, Jean, *Les marabouts de l'arachide*, Sycamore, París, 1980.

impuestos y la economía monetaria como una adaptación original al cultivo comercial del cacahuete. Aunque la participación mouride en la economía colonial constituyó sin duda un período crucial de consolidación y expansión (véase capítulo 4), la emergencia del movimiento no puede asociarse exclusivamente al cultivo del cacahuete.

Como veremos a continuación, el análisis de las fuentes históricas mouride revela una perspectiva alternativa de la emergencia de Amadou Bamba y del movimiento sufi del cual se convirtió en líder.

2.1.2 La producción de la memoria histórica mouride: la legitimidad de sus fuentes

A pesar de haber sido silenciada por la academia occidental durante mucho tiempo, existe una considerable cantidad y diversidad de fuentes históricas mouride. En términos generales, hay un compromiso por parte de los escritores y guardianes de la memoria oral mouride por establecer una clara relación entre Amadou Bamba y Dios. Más allá de la veracidad de las narrativas históricas surgidas bajo este criterio, la importancia de las fuentes mouride reside en su constante reformulación, es decir, en el mecanismo por medio del cual la comunidad mouride se reinventa constantemente y entiende su lugar en la historia universal.

En el registro exclusivamente oral, existen personalidades reconocidas por la comunidad en el ámbito local que ejercen como portadoras y/o guardianes de la memoria histórica mouride¹⁴⁰. Si bien no se accedió directamente a estas personalidades, esta investigación se autoriza a utilizar algunos argumentos de otros trabajos para establecer sus planteamientos concernientes a la producción del espacio mouride.

En cuanto a las fuentes mouride escritas, consisten en una serie de documentos en varios idiomas, como el wolof, el árabe y el francés. Aunque accesible solo en lengua árabe, Amadou Bamba dejó una gran cantidad de obra escrita concerniente al islam, a sus enseñanzas y a la época histórica en que vivió. Sin embargo, hasta la fecha, pocas traducciones tanto de su trabajo intelectual como de las fuentes testimoniales en árabe. Las diversas interpretaciones de sus *khassāides*¹⁴¹ han servido para ilustrar las ideas y principios doctrinarios del fundador de la cofradía respecto de la relación entre el islam y la política, o sobre el papel del islam en la educación y el impacto de sta en la

¹⁴⁰ BABOU, Cheikh Anta (2007), GLOVER John (2007) y SEARING, James (2002). Al menos estos tres autores han accedido a historiadores orales mouride de Darou Mousty, comunidad marabóutica mouride ubicada en Kajoor y fundada por Ibra Faty Mame Thierno. Allí se ha preservado la memoria mouride sobre los primeros años de la cofradía.

¹⁴¹ Véase el Glosario.

sociedad wolof. Asimismo, existen trabajos dedicados a la reconstrucción biográfica de Amadou Bamba. Uno de ellos (el más conocido) fue escrito por uno de sus hijos: Bachir Mbacké¹⁴². También se halla disponible en distintos medios de comunicación un rico material oral, escrito e iconográfico, en el que se trabaja para la construcción continua de la memoria histórica mouride. La prensa local senegalesa suele dedicar espacios editoriales para suplementos especiales sobre el devenir de la cofradía mouride producidos por los mouride mismos.

Por otra parte, existe todo un circuito de multimedia globalizado que comercializa los khassaïdes de Amadou Bamba y reproducciones de eventos magnos de la cofradía, como los diferentes magales¹⁴³, tanto en Senegal como en la diáspora. Además, desde la revolución de los medios de comunicación, hay una proliferación de sitios web dedicados al mouridismo (ver anexos). Finalmente, es señalar las contribuciones de los mouride entrevistados durante el trabajo de campo. Tanto en Senegal como en Francia o en España, la participación de cada miembro de la comunidad mouride en la producción de su historia y en la difusión del mensaje de Cheikh Amadou Bamba es un deber y una fuente de inspiración para sus seguidores. Este es quizás el aspecto más llamativo de todos los mouride a quienes se entrevistaron durante la realización del trabajo de campo: la manera en que su universo cultural cotidiano se encuentra impregnado de la ética moral y de las enseñanzas de Cheikh Amadou Bamba para vivir aspiraciones en el más allá.

En gran medida, lo anterior constituye la originalidad de esta tesis: el diálogo entre las fuentes históricas más canónicas con las de corte religioso y las fuentes orales vivas. De la confrontación de perspectivas nacen distintas narrativas que ofrecen una articulación novedosa con los hechos históricos.

Como precisión inicial, el uso de las fuentes mouride en este trabajo no tiene la intención de restituir la narrativa histórica a su mayor grado posible de precisión u objetividad, sino poner en perspectiva a los principales actores mouride —su líder y sus más cercanos familiares y colaboradores—, en función de sus propias percepciones de los acontecimientos. La consulta de relatos hagiográficos mouride —trátase de relatos populares o de representaciones artísticas— no responde principalmente al criterio de la objetividad, sino a la búsqueda de la manera en que se produce la temporalidad y la

¹⁴² MBACKÉ, Serigne Bachir, “Les bienfaits de l’Eternel ou la biographie de Cheikh Amadou Bamba Mbacké” (tr. por Khadim Mbacké), *Bulletin de l’Institut Fondamental de l’Afrique Noire*, 42, 43, 45, Dakar 1980, 1981, 1983.

¹⁴³ Véase el Glosario.

memoria colectiva mouride.

Por otra parte, al poner el acento en las percepciones históricas mouride no se pretende proporcionar una visión acrítica de stas. Un análisis más profundo de las fuentes históricas “premouride” y de las narrativas de linajes opuestos a las innovaciones pedagógicas introducidas por Bamba, revelan fisuras típicas en las lógicas constitutivas de las comunidades sufíes musulmanas que se manifiestan durante las sucesiones a la cabeza de alguna familia marabóutica o de alguna tarixa sufi¹⁴⁴. En este trabajo, el proceso de producción de la historia mouride debe situarse en el marco de un esfuerzo por parte de sus seguidores —sobre todo, aquellos susceptibles de ser objeto de relatos hagiográficos— por crear una metanarrativa mouride que dé debida cuenta de la unidad de la comunidad de manera didáctica, a pesar de sus fracturas internas.

Por último, como precisión metodológica, a lo largo de la tesis, cuando se haga referencia a “fuentes mouride”, significa que la información pertenece a cualquiera de estos rubros recientemente mencionados. Asimismo, la referencia vendrá acompañada de información suplementaria. Este tipo de fuentes contempla la información recabada durante las sesiones del trabajo de campo realizadas en España y Senegal.

2.1.2.1 Los orígenes genealógicos de la comunidad mouride: los Mbacké

La agencia histórica de Amadou Bamba —entendida como la serie de decisiones y acciones emprendidas por el maestro musulmán y que desembocaron en la fundación de la cofradía sufi de la Mouridiyya— comienza con la muerte de su padre y su retiro de las cortes de Kajoor. Sin embargo, la orientación ideológica y las innovaciones introducidas en su movimiento son producto de una larga tradición familiar musulmana que se remonta a principios del siglo XVIII, cuando fue fundado el clan Mbacké, la familia de Amadou Bamba. En el análisis de Cheikh Anta Babou sobre la fundación de la cofradía mouride, este autor argumenta que la postura de neutralidad política y la tradición de enseñanza islámica (tradición serigne fakk tal) son las dos características principales de los antepasados de Bamba que más influencia ejercieron en el desarrollo de su personalidad, además del contexto político de la segunda mitad del siglo XIX, en el que creció, estudió y definió sus posturas religiosas y políticas.

La historia de Amadou Bamba desde su encuentro con los franceses (1889-1890) es bastante bien conocida. Sin embargo, en la literatura sobre el mouridismo, sobre todo

¹⁴⁴ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 10.

aquella basada en fuentes de origen colonial, no hay mucha información sobre su legado ancestral, sobre el contexto histórico en que creció ni sobre las ideas y prácticas — políticas y religiosas— a las que estuvo expuesto. Estos factores —sostiene Babou— fueron una influencia mayor en el desarrollo de su carácter y de su personalidad¹⁴⁵. La importancia de remontarnos dos generaciones en la genealogía de la familia Mbacké responde a la necesidad de entender una serie de aspectos que condicionarían el futuro desarrollo ideológico, social y político de la cofradía sufi que fundó Bamba.

Durante el reinado de Amari Ngoone Ndeela (1790-1809) en Kajoor, el islam se consolidó como una seria amenaza para la hegemonía de la dinastía Geej, ya que existía una fuerte presión proveniente de los líderes islámicos de Fuuta Tooro, así como una creciente tensión entre la monarquía y los clérigos musulmanes de Kajoor excluidos de posiciones de poder en la estructura política del reino. El triunfo de los musulmanes en Fuuta unos años antes (1776) bajo el liderazgo de Abdul Qadir les había hecho ganar confianza y, desde entonces, el movimiento no sus intenciones de expandir su órbita de influencia a los estados vecinos.

Tras obligar al monarca del reino de Waalo a conceder una mayor autonomía a las comunidades musulmanas en su territorio y a pagar un impuesto anual a sus habitantes como signo de sumisión al islam, los artífices de la revolución *toorodo* (otro nombre con que se denominó a la yihad de Abdul Qadir) también lograron imponer una alianza militar al monarca del reino de Djolof. Para lograr presionar a reinos más alejados y más poderosos, como Bawol y Kajoor, Abdul Qadir enviaba constantemente mensajeros a los líderes musulmanes de dichos reinos a fin de intentar convertirlos a la causa de la revolución. Como señala Babou, el proselitismo agresivo de los líderes musulmanes de Fuuta afectó negativamente la relación entre la facción musulmana de Kajoor y la monarquía wolof de forma que en la última década del siglo XVIII, tras el asesinato del maestro musulmán Malamin Sarr a manos de los guerreros reales ceddo (ver capítulo 1), se inauguraba el largo siglo de conflicto entre los reformadores islámicos y la monarquía. Durante el transcurso de estos acontecimientos, el bisabuelo de Amadou Bamba, Maaram Mbacké, un maestro musulmán perteneciente a la tradición fakk tal, se retiró con su familia de Kajoor para establecerse en la zona fronteriza con el reino de Bawol, donde fundó la aldea de Mbacké-Bawol, cuna del mouridismo¹⁴⁶.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴⁶ La aldea de Mbacké-Bawol aparece en un buen número de fuentes como la aldea natal de Amadou Bamba. Sin embargo, trabajos que han hecho énfasis en las fuentes mouride indican que es altamente

A pesar de que el fundador de la aldea de Mbacké-Bawol fue el bisabuelo de Bamba, Maaram Mbacké, la familia Mbacké no proviene originalmente de los reinos wolof, sino de la región de Fuuta, al norte de Senegal, y eran de origen toucouleur¹⁴⁷. En algún momento de la segunda mitad del siglo XVII, la familia Mbacké migró hacia el reino de Djolof (zona predominantemente wolof), donde se estableció en el marco del proceso de sedentarización del clan. Aun cuando la información sobre la familia Mbacké durante este período es escasa, se cree que durante cuatro generaciones los Mbacké permanecieron en Djolof como una modesta familia musulmana. A partir del liderazgo de Maaram Mbacké, la familia comenzó a cobrar mayor prestigio entre las familias letradas musulmanas. Esto se debió principalmente a que Maaram fue el primer miembro de la familia Mbacké en obtener un alto grado de educación islámica al frecuentar a los maestros más prestigiosos de la época¹⁴⁸. Junto al prestigio que le confería su nivel educativo, Maaram forjó una serie de alianzas matrimoniales al casarse con hijas descendientes de familias musulmanas más respetadas de los estados wolof. Además, para terminar de consolidar su autoridad, Maaram Mbacké fundó su propia aldea en Djolof, a la que daría el nombre de Mbacké-Djolof. Maaram Mbacké vivió en el siglo en que las relaciones entre clérigos musulmanes y gobernantes wolof se deterioraban progresivamente. No obstante, ya que el prestigio de Maaram no provenía en lo esencial de una alianza con la dinastía gobernante, ni por reivindicar abiertamente una hostilidad islámica contra la monarquía, Maaram logró mantener una postura de neutralidad política y de distanciamiento respecto de la aristocracia monárquica, y a pesar de haber sido invitado en varias ocasiones para formar parte de la corte real ejerciendo como juez. Este tipo de posicionamiento ideológico respecto del poder secular se convirtió en el sello distintivo del comportamiento político de la familia Mbacké, que sería a su vez adoptado, años más tarde, por Amadou Bamba¹⁴⁹.

Bajo el liderazgo de Maaram Mbacké y de sus descendientes, la aldea de Mbacké-Bawol creció tanto en prestigio como en riqueza material y se convirtió en una posición muy codiciada entre los linajes intrafamiliares. La tensión acarreaba el reto de mantener la cohesión de la familia Mbacké, pues esta lucha por el control de la aldea portaba el germen de la división familiar. El objetivo de

probable que Bamba no haya nacido en esta aldea, sino en sus proximidades, en la de Khuru Mbacké. *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁷ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, op. cit., p. 39.

¹⁴⁸ BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 36.

¹⁴⁹ *Ibid.*

presentar la evolución de la familia Mbacké y sus dominios previos a la aparición de Amadou Bamba responde a la necesidad de matizar una interpretación histórica de la cofradía, basada en una imagen de unidad y de ausencia de conflicto entre los distintos linajes de la familia Mbacké hasta la muerte de Amadou Bamba y la primera crisis de sucesión por el liderazgo de su organización.

En los matrimonios polígamos de los marabouts wolof, la autoridad de la que gozaba el líder de una familia procedía en gran medida de su capacidad para fundar alguna aldea o asentamiento nuevo y con ello hacer prosperar a su linaje, pero a la muerte del fundador del linaje su autoridad puede y es reivindicada tanto por su hijo mayor como por alguno de sus medios hermanos. Como ejemplo, debe mencionarse la lucha que tuvo lugar entre 1834 y 1835 entre los hijos del sucesor de Maaram, Ibra Awa Niang y Balla Aysa Mbacké, tío y abuelo respectivamente de Amadou Bamba. Cuando murió Ibra Awa Niang (hermano menor del primer sucesor de Maaram), Balla Aysa era el único hijo varón sobreviviente de Maaram Mbacké y, por lo tanto, siguiendo la tradición de sucesión lineal sufi, el heredero legítimo al liderazgo de la familia Mbacké. Sin embargo, Balla Aysa era muy joven cuando su padre murió, y sus sobrinos (hijos de Ibra Awa Niang) no lo percibían como su tío —y por tanto, como figura de autoridad—, sino como un primo. Los sobrinos de Balla Aysa, sobre todo Modou Jee, insistían en que el liderato de la familia debería continuar en el linaje del primogénito de Maaram Mbacké. A pesar de dichas dificultades y tras buscar apoyo en su clan materno y en la figura del rey, Balla Aysa consiguió finalmente ser nombrado jefe de Mbacké-Bawol. Este hecho provocó el éxodo del clan de Modou Jee de Mbacké-Bawol, quien terminó por emigrar y fundar otras aldeas, como Mbacké-Baari y Mbacké Dimb¹⁵⁰.

Según las fuentes orales mouride, el antagonismo entre las distintas facciones de la familia Mbacké se inscribió desde entonces en la historia subsiguiente de la familia. Lo anterior explica, entre otras cosas, la invisibilidad de los linajes contrarios a los ancestros de Amadou Bamba en los relatos hagiográficos e historiográficos de los mouride en el proceso de reconstrucción histórica de la vida y familia de Amadou Bamba.

Bajo el liderato de Balla Aysa, Mbacké-Bawol siguió expandiéndose y se fundaron nuevas comunidades alrededor de la aldea. Al mismo tiempo, el líder, al igual que su predecesor, lograba mantener la tradición de neutralidad y respeto a la autoridad

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

política, en este caso, al rey de Bawol. Después de la muerte de uno de sus hijos, asesinado por guerreros-esclavos en 1863-1864, Balla Aysa decidió emigrar al vecino reino de Saalum, donde murió dos años después, según las fuentes mouride, por su incapacidad de sobreponerse a la muerte violenta de su hijo. Su sucesor a la cabeza de la familia Mbacké sería el padre de Amadou Bamba, Momar Anta Saly¹⁵¹.

Contrariamente al estricto posicionamiento de neutralidad política que habían observado tanto Maaram Mbacké (bisabuelo de Amadou Bamba) como Balla Aysa Mbacké (abuelo de Amadou Bamba), las circunstancias históricas durante la época en que Momar Anta Saly (padre de Amadou Bamba) fungía como jefe del clan Mbacké constituyeron un reto para la tradición en el liderazgo familiar. En este sentido, la postura adoptada por el padre de Bamba respecto del poder secular estuvo en gran medida determinada por la presión de dos fuerzas político-militares que confluyeron en el reino de Kajoor durante la agitada segunda mitad del siglo XIX en los estados wolof. Por una parte, a partir de 1861, Maba Jaxu Bâ dirigía su movimiento de yihad militar desde el reino de Saalum contra sus gobernantes tradicionales sèrer. La fuerte presión por apoyar la yihad de Maba Jaxu Bâ planteaba, pues, el dilema a la familia Mbacké y a Momar Anta Saly en particular, sobre su participación o no en un movimiento de yihad armado. Por otra parte, las intenciones de expansión territorial de Francia también planteaban un nuevo reto a los Mbacké: la cuestión del posicionamiento político-ideológico que debían adoptar en lo referente al poder colonizador europeo¹⁵².

Como se mencionó con anterioridad, a pesar del ímpetu inicial de la yihad de Maba, su movimiento no recibió el apoyo esperado de las autoridades musulmanas en Kajoor y Bawol, por lo que terminó replegándose al reino de Saalum. En este repliegue, Maba Jaxu ordenó que varios clérigos musulmanes que le habían acompañado en su lucha fuesen forzados a exiliarse con él en Saalum. Entre estos clérigos se encontraba Momar Anta Saly, quien se vio obligado a emigrar con su familia a Saalum. Según las fuentes orales mouride, este período habría causado una gran impresión en el joven Amadou Bamba, quien en poco tiempo perdió a un tío, a su abuelo, madre y dos hermanas debido a la inseguridad y violencia que afectaban a la región donde se ubicaba Mbacké-Bawol¹⁵³.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal, op. cit.*

¹⁵³ Al parecer, la aldea producía y almacenaba mijo y otros cultivos al mismo tiempo que funcionaba como una especie de base de la yihad, lo que la hacía blanco de los asaltos de los esclavos reales y que habían provocado el exilio de la familia en el reino circundante. Como señala Bachir Mbacké, el impacto

Previo a su exilio forzado en Saalum, Momar Anta Saly se había dedicado a enriquecer sus credenciales como maestro coránico y musulmán letrado. También había logrado establecer importantes alianzas matrimoniales, así como fundar la aldea de Khuru-Mbacké, lugar de nacimiento de Amadou Bamba (c. 1853) como signo de afirmación de su autoridad sobre la familia, así como de autonomía frente al monarca¹⁵⁴.

En Saalum cultivó vínculos con cheikhs de la cofradía de Qadir, procedente de Butlimit, Mauritania, nexo que mantendría Amadou Bamba hasta la emergencia de su propia tarixa. En Saalum también fue donde estableció contacto con Lat Joor, el monarca exiliado de Kajoor. Cuando este último fue reinstituido como dammel de Kajoor, Momar Anta Saly regresó con él a Kajoor y colaboró con el monarca en su corte, lo que sentaba el primer precedente de colaboración directa entre la familia Mbacké y el poder secular. Al parecer, ciertos jueces musulmanes, como el padre de Amadou Bamba o Khali Majakhate Kala (maestro de Amadou Bamba), ejercían como consejeros del monarca al mismo tiempo que se mantenían al margen de participar directamente en las luchas armadas. Momar Anta Saly permaneció hasta su muerte en Kajoor, donde fundó la aldea marabouítica de Mbacké-Kajoor. Fuentes mouride indican que Amadou Bamba solía recordarle constantemente a su padre que desaprobaba la relación de colaboración que mantenía con Lat Joor y con los jueces musulmanes asociados a la monarquía, respaldando sus argumentos con pasajes del Corán¹⁵⁵.

2.1.2.2 Rompimiento con las cortes de Kajoor y emergencia del movimiento mouride: la revolución educativa *tarbiyya*¹⁵⁶

Tras la muerte de su padre, Amadou Bamba adoptó una postura de distanciamiento con su maestro Khali Majakhate Kala, ya que este habría estado de acuerdo tácitamente con la represión que había efectuado Lat Joor del movimiento yihadista de Amadou Séexu en Kajoor (1874-1879). Lat Joor había realizado una violenta represión de los jihadistas, esclavizando a los prisioneros de guerra. Para Amadou Bamba, ambas acciones constituían un comportamiento antagónico a la

negativo que tuvieron las acciones del líder jihadista Maba Jaxu en la comunidad Mbacké-Bawol fue otro elemento importante en la construcción del carácter e ideología de Bamba. BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 42.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵⁶ Véase el Glosario.

práctica del islam y no era admisible que una figura musulmana en una posición de autoridad hubiese consentido dicha acción¹⁵⁷. La oposición al que había sido amigo de su padre y maestro constituye otro elemento importante en el desarrollo de la ideología del rechazo y de involucración en los asuntos políticos temporales que Bamba comenzaba a manifestar y que intensificaría más adelante una vez que asumiera el liderato de la familia Mbacké.

La muerte de Momar Anta Saly es un importante hito en la historia del mouridismo. Según las fuentes mouride, Momar Anta Saly confirió a su tercer hijo, Amadou Bamba, el liderazgo de la familia Mbacké en su lecho de muerte. A pesar de constituir un acto inusual al no ser Amadou Bamba el hijo varón más viejo, sus hermanos menores (Cheikh Anta y Mame Thierno) decidieron jurar lealtad a su autoridad religiosa. La importancia de la muerte del padre de Bamba radica en dos cuestiones. Por una parte, la transferencia de *baraka*¹⁵⁸, fuente de legitimidad espiritual, del padre al hijo. La *baraka* es la base del poder espiritual sufí y, por ende, terrenal del cual se sirvió Amadou Bamba entre 1883 y 1884 para asentar su autoridad sobre la familia Mbacké. A partir de este momento, puede considerarse que comienza el proceso por medio del cual el mouridismo adoptó su conformación en una *tarixa* sufí independiente de los vínculos entre el fundador y otras cofradías sufíes. Por otra parte, tras la muerte de su padre, se le presentaba a Bamba la cuestión de definir su relación con las élites musulmanas asociadas al poder. Después de declarar que no estaba interesado en asumir posiciones de poder en las instituciones políticas seculares, y de rechazar la violencia utilizada en los movimientos de *yihad*, Amadou Bamba entró en una relación conflictiva tanto con los jefes islámicos de Kajoor como con el mismo Lat Joor. Este último invitó a Bamba a participar en su séquito de consejeros, pero el *marabout wolof* se negó afirmando que para él la única autoridad legítima era Dios¹⁵⁹. Al mismo tiempo que rechazaba el recurso de la violencia como medio para lograr el cambio social, Bamba proponía que debía darse mediante una revolución en los sistemas de enseñanza islámica. Para Bamba, la base de todos los problemas de Kajoor se encontraba en la corrupción de la educación islámica. Para cambiar esto, proponía romper con la rigidez de al mismo tiempo que pugnaba por la no intervención del poder religioso en cuestiones seculares.

¹⁵⁷ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*; SEARING, James, *op. cit.*; GLOVER, John, *op. cit.*

¹⁵⁸ Véase el capítulo 3.

¹⁵⁹ *Yalla rek mo buur* [wolof], “solo Dios es rey”; “Un hombre letrado en la corte de un rey es como una mosca sobre un excremento”, SEARING, James, *op. cit.*, p. 98, 101.

En esta tesis, se argumenta que dicho tipo de posicionamiento de neutralidad en los asuntos políticos temporales lo que paradójicamente les ha conferido su poder a las organizaciones sufis en Senegal. A su vez, este posicionamiento ideológico se en la pugna de Bamba y de sus primeros seguidores por desarrollar el método pedagógico tarbiyya como propuesta de renovación social a través del islam. Para Amadou Bamba, la educación islámica era la base de la comunidad. No solo era el medio por el cual se instruía y se capacitaba a la población, sino también el universo social en que convivía la gente.

Lat Dior hizo muchas guerras con los colonialistas y su padre trabajaba con el padre de Cheikh Amadou Bamba. Cuando el padre de Cheikh, Amadou Bamba falleció, Lat Dior llamó a Cheikh Amadou Bamba para que continuara con la labor de su padre. Cheikh Amadou Bamba le dijo que no: ‘tú a veces haces las cosas bien y a veces haces las cosas muy, muy mal’. Lat Dior era el rey más poderoso de Senegal en esa época. Muchos marabouts que estaban enseñando el Corán soñaban con ser llamados por Lat Dior. Pero Cheikh Amadou Bamba dijo: “Está loco. Yo no necesito dinero de nadie. Lo que quiero es lo que he trabajado. Yo no quiero estar con un rey que dice mentiras.” Él se negó y todo mundo dice este está loco, está loco¹⁶⁰.

Para Bamba, la violencia debía excluirse totalmente del lenguaje político legítimo, por lo que la única yihad o lucha válida que debía librar todo musulmán era la yihad del “alma” o yihad *ak-bar* (la más grande yihad) o yihad *al-nafsi* (contra sus instintos más básicos). En otras palabras, según Amadou Bamba, la mayor lucha que debía librarse era contra uno mismo, contra sus propios defectos¹⁶¹.

Amadou Bamba estaba convencido de que el maestro musulmán debía permanecer separado de los gobernantes y de la política. No quería decir que debía aislarse de la sociedad. Para Bamba, la educación tenía que ser el medio para lograr la transformación social y, en esta medida, lo que promovía Bamba supon una tendencia genuinamente pionera de transformación social pacífica desde la base, tendencia en que los rasgos sufis predominan claramente sobre las jerarquías políticas más puramente islámicas. Esta singularidad de Bamba se palpa además en el hecho de incomodar a todos los sectores poderosos del momento, incluidos a los que estaban enfrentados entre sí. Bamba creía que la educación islámica, tal como era impartida por los maestros musulmanes tradicionales, es decir, centrada en el aprendizaje exclusivo del Corán, era la principal responsable del estado decadente en que se encontraba la sociedad wolof.

¹⁶⁰ Taalibé mouride, Madrid, España 22/02/11.

¹⁶¹ “Yo libro la [mayor] yihad contra lo que está prohibido y lo que es placentero.” SAMB, Bouchera, *Waxtaan ci mbir tuuki Sërin Tuuba yonnu geej*. Audiocaset 1, lado 1, en SEARING, James, *op. cit.*, p. 99. Traducción del inglés mía.

Para solucionar esto, Bamba un nuevo tipo de enseñanza basado en el método pedagógico llamado tarbiyya. Este nuevo método consistía en llevar la educación islámica más allá de la simple instrucción o la memorización mecánica del Corán. Para Bamba, la dimensión mística era una carencia grave en la educación musulmana de mediados y finales del siglo XIX. Por tal razón, comenzó a promover el nuevo método cuyo énfasis radicaba en la profundización de las técnicas de meditación y autoconocimiento con el fin de educar el alma de los discípulos¹⁶².

Durante el colonialismo, Senegal era un país muy conflictivo: reyes matándose unos a otros, musulmanes matándose unos a otros, un lío tremendísimo. Como él [Amadou Bamba] quería sacar al país de este tema, vino a dar clase a la escuela Corán de su padre. El tenía una gran capacidad de conocimiento, era considerado un milagro. Además, él era una persona muy recta. Los reyes querían cogerlo para recibir sus consejos. Pero él no quería juntarse con gente que cogía el dinero por la fuerza. Él quería dinero limpio. Cualquier cosa que hacía, tenía que ser limpia. Así, él siguió enseñando y como su método de enseñanza era muy bueno, los alumnos avanzaban mucho. Mucha gente venía a él. Cuando falleció su padre, él tuvo que ocuparse de todo el trabajo en la escuela¹⁶³.

Entre 1882 y 1883, tras la ruptura con las cortes de Kajoor, Bamba emprendió un viaje místico a Mauritania. Después de delegar la labor de enseñanza a sus discípulos más avanzados, partió hacia Saint-Louis y posteriormente hacia Mauritania en un viaje para instruirse con al-hajj As Kamara y Cheikh Sidiyya Baba, ambos cheikhs qadir, con el objetivo de perfeccionar su educación espiritual. Del primero Bamba obtuvo la posición de *muqqadam*, o sea la posición de autoridad dentro de una tarixa en la que un cheikh adquiere la capacidad de nombrar o consagrar otros cheikhs¹⁶⁴.

A su regreso a Kajoor, el movimiento religioso encabezado por Bamba y sus dinámicas pedagógicas en torno a la educación y al trabajo de discípulos venidos de orígenes étnicos y socio-económicos diversos, comenzó a cobrar un vigor inquietante para la autoridad de los jefes wolof y, por lo tanto, para la estabilidad del incipiente régimen colonial. Esto se debía principalmente a que la vía mouride no ofrecía únicamente un servicio educativo, sino un cuadro de vida para quien quisiera adherirse. En Kajoor, el movimiento de Amadou Bamba era percibido con recelo y rechazo por otras autoridades islámicas, dado que consideraban que el método de enseñanza que proponía Bamba podía ser un posible desestabilizador de las jerarquías tradicionales de

¹⁶² “Aquellos que están en mi compañía para aprender deben observar dentro de ellos mismos. Son libres de irse a otro lado o regresar con sus familias. Pero si lo que quieren es lo que nosotros queremos, hagan como hacemos nosotros”. ANE, Mouhamed Moustapha, *La vie de Cheikh Amadou Bamba* (tr. Amar SAMB), Dakar, n.d., en SEARING, James, *op. cit.*, p. 94. Traducción del inglés mía.

¹⁶³ Taalibé mouride. Madrid, España 22/02/11.

¹⁶⁴ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 61, 62.

las comunidades musulmanas. Como la propuesta educativa de Bamba permitía a las poblaciones que se sometían voluntariamente a él (independientemente de su origen social precolonial) a acceder a posiciones de autoridad dentro de la estructura organizativa de la cofradía, el modelo educativo tarbiyya pronto encontró una fuerte resistencia entre la clase letrada musulmana de Kajoor y de Bawol.

La faceta innovadora del sistema educativo tarbiyya radicaba en el énfasis en la relación cheikh (marabout)-taalibé (discípulo) y en los roles y comportamientos que teóricamente debía asumir el primero con el segundo y viceversa. El maestro debía intentar grabar literalmente los conocimientos místicos e islámicos en el alma del discípulo durante el proceso de forjar el carácter y transmitir la sabiduría a este último. Asimismo, se exigía al discípulo una entrega total a la autoridad del maestro, con el objetivo de guiarle por el camino adecuado y asegurarle éxito tanto en este mundo como en el más allá:

[El método] Tarbiyya es un enfoque educativo holístico inventado por los sufís que va más allá de la mera transmisión del conocimiento y busca transformar completamente al ser humano al nivel del cuerpo, mente y alma. Establece una relación especial entre el sheikh y su discípulo [...] quien entrega su voluntad a su maestro en todos los aspectos de su vida. Tarbiyya requiere del aspirante un compromiso total para seguir las recomendaciones del sheikh en todos los aspectos, temporales y espirituales.¹⁶⁵

Cheikh Amadou Bamba dijo: ‘Yo no solo quiero enseñar el Corán. Quiero formar a la gente con buenas ideas, no solo para dar clase. A partir de hoy, ya no voy a dar clase solo para enseñar el Corán, ahora estoy aquí para trabajar, educar y estudiar. Las tres cosas pero todo junto’¹⁶⁶.

El sistema educativo tarbiyya fue fomentado por Bamba principalmente ante la necesidad de dar respuesta a la demanda educativa que representaba el rápido crecimiento del número de discípulos. Consistía en un método de enseñanza que proponía varias opciones educativas al discípulo, dependiendo de su grado de dominio de las ciencias islámicas. Para Bamba, no todos los discípulos debían recibir el mismo tipo de educación. Mientras que había algunos letrados en árabe y que habían estudiado el Corán con autoridades culturales musulmanas de África occidental, muchos de los taalibé que absorbió en un principio el movimiento de Bamba provenían de clases y castas sociales sin ningún tipo de conocimiento islámico.

Otro factor que contribuyó significativamente al desarrollo de la educación basada en el método tarbiyya fue la llegada de Ibrahima Fall a la escuela-aldea coránica de

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 63. Traducción del inglés mía.

¹⁶⁶ Taalibé mouride. Madrid, España, 25/06/11.

Amadou Bamba en Mbacké-Kajoor. Ibrahima Fall inauguró “una nueva ética de comportamiento entre el maestro y el discípulo”¹⁶⁷.

Fue cuando Amadou Bamba tenía 39 alumnos que llegó Cheikh Ibra Fall. Cheikh Ibra Fall fue el número 40. Los alumnos de Cheikh Amadou Bamba no querían dejarle en ningún momento. Cheikh Amadou Bamba necesitaba de más tiempo para seguir estudiando pero sus alumnos le seguían todo el tiempo por todos lados. Pero Cheikh Ibra Fall era muy fuerte y muy alto. Era más poderoso que todos los demás. Cheikh Ibra Fall les dijo a los otros estudiantes que tenían que dejar a Cheikh Amadou Bamba hacer su trabajo. Cheikh Ibra Fall decía: “Se debe tener respeto al profesor. Siempre hay que darle un respeto sepas, más o menos. A partir de ahora, yo estoy aquí y soy más fuerte que todos vosotros, hay que respetar a Cheikh Amadou Bamba para que pueda hacer su trabajo”. Para los alumnos que se negaban él tenía un palo muy grande. Al final todo el mundo decía que Cheikh Ibra Fall estaba loco y él respondía: “Loco, sí, pero lo que quiero es respeto para el profesor”¹⁶⁸.

El código de comportamiento instituido por Ibrahima Fall requería una veneración excesiva de la persona de Amadou Bamba. Aparentemente, este tipo de comportamiento no era atípico entre las prácticas sufíes y era realizado por un asceta denominado *mazjub*, consumido de tal forma por el amor a su cheikh (y por tanto a Dios) que ha perdido toda noción de la realidad¹⁶⁹. Según la historiografía mouride, esta obsesión llevaba al *mazjub* —en este caso Ibra Fall— a ignorar las barreras entre lo permitido y lo prohibido, y a privilegiar los ejercicios espirituales y la disciplina del cuerpo en detrimento de la adoración formal¹⁷⁰. Como sostienen las fuentes mouride, la llegada de Ibrahima Fall al círculo de discípulos de Bamba causó simultáneamente impresión y rechazo por parte de los alumnos, así como la hostilidad de algunos de los más prestigiosos clérigos musulmanes de Kajoor, acostumbrados a observar una práctica espiritual más acorde con la tradición y la ortodoxia¹⁷¹.

A finales de 1884, Amadou Bamba y su comunidad de discípulos se enfrentaban a un clima social adverso en Kajoor, por lo que el líder mouride decidió romper

¹⁶⁷ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

¹⁶⁸ Taalibé mouride. Madrid, España 25/06/11.

¹⁶⁹ TRIMINGHAM, John Spencer, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, Londres, 1962.

¹⁷⁰ De hecho, fuentes populares mouride indican que cuando se le cuestionó por permitir el comportamiento transgresivo de Ibrahima Fall en su escuela, Amadou Bamba habría intentado encauzar a Fall hacia una buena conducta respetuosa de los rituales religiosos islámicos. Ibrahima Fall aceptó, pero como estaba convencido de que su mayor deber religioso era cumplir de la mejor manera posible su trabajo al servicio de Amadou Bamba, Fall habría adoptado comportamientos exagerados como el pasar el día rezando, o como hacer ayunar durante el mes de Ramadán a todos los gallos y animales destinados a la alimentación de la comunidad.

¹⁷¹ Un episodio recurrente en los relatos populares mouride es la llegada de Ibrahima Fall a la concesión de Amadou Bamba, seguida de la sumisión del primero a la autoridad del segundo. Durante las estancias en Senegal (Dakar, Touba y Saint-Louis), pudo percibirse que en cualquier conversación con creyentes mouride, los elementos de la mitología clásica de la cofradía, como este pasaje, siempre están presentes.

totalmente su relación con las cortes reales wolof. El haber declarado en este contexto que la única autoridad legítima para él era la divina, Bamba inició un movimiento disidente sufi basado parcialmente en el modelo islámico de la *hijra* ()¹⁷². e trasladó con sus estudiantes a su natal Mbacké-Bawol. A partir de entonces, este estilo migratorio mouride basado en la historia clásica del islam se tornó en una estrategia clave por parte de Amadou Bamba y sus seguidores en su proyecto de construcción comunitaria. Debido precisamente a este estilo migratorio, una investigación sobre mouridismo no puede centrarse solamente —o al menos abordar de modo único— un solo enclave de población mouride sin asumir la comprensión estructural e intrínsecamente transnacional que posee el movimiento desde sus bases genealógicas.

Sin embargo, de regreso en Mbacké-Bawol las cosas no presentaron un mejor panorama para Bamba. El sistema tarbiyya encontraba ahí también una feroz resistencia por parte de la aristocracia musulmana letrada, que criticaba las prácticas sufíes por su falta de rigor en el ejercicio del islam. Esto provocó que Amadou Bamba se alejara del centro de Mbacké-Bawol para fundar la primera aldea bajo su autoridad, a dos kilómetros al noreste de Mbacké-Bawol y a la cual otorgó el nombre de Daarou Salaam. Daarou Salaam puede considerarse como la coordenada de origen del espacio territorial mouride. Como se verá a lo largo de la tesis, el espacio mouride se compone tanto de referentes regionales físicos como de referentes regionales funcionales, es decir, mientras que evidentemente a partir de la fundación de Daarou Salaam existe un territorio físico mouride, hay también un territorio simbólico mouride que se recrea a sí mismo conforme se suscitan cambios contextuales.

En Daarou Salaam, el número de seguidores aumentó y se introdujeron por primera vez las *daara* tarbiyya¹⁷³, comenzaban a perfilarse como las instituciones mouride de base (véanse capítulos 3 y 4). Es cierto que una parte de los nuevos conversos pertenecía al ejército del vencido Lat Joor y que esa parte se unió al movimiento de Bamba con la esperanza de lograr una coalición contra los franceses, una minoría. Como se señaló con anterioridad, fuentes que han intentado caracterizar al movimiento mouride como una reacción a la colonización francesa y los trabajos de investigación basados en fuentes coloniales o interpretaciones de estas asumen que el movimiento mouride surgió de las cenizas de la vencida monarquía wolof y de la desestructuración subsiguiente de la comunidad. No obstante, cuando se adopta este enfoque se pierden de vista las

¹⁷² Véase el Glosario.

¹⁷³ Definidas por Babou como “escuelas de trabajo” (working schools), *ibid.*, p. 66.

dinámicas constitutivas de la tarixa, así como la pedagogía, la ideología y la agencia de Amadou Bamba y sus seguidores, que hicieron viable la organización religiosa de una parte de las poblaciones wolof que habían sido desplazadas por el conflicto. También fue en la aldea de Daarou Salaam donde nacieron Modou Moustapha y Falilou Mbacké, hijos de Amadou Bamba y futuros primer y segundo califas generales de la que empezaba a perfilarse como la cofradía sufí de la Mouridiyya.

Debido a un aumento en el número de personas que se convertían en miembros de la cofradía, Amadou Bamba decidió —para 1888-1889— consagrar cheikhs a sus más cercanos descendientes y colaboradores, indicándoles que debían continuar propagando la ideología mouride y fundando nuevos asentamientos. Entre los cheikhs que consagró Bamba en este año, debemos citar principalmente a sus hermanos Cheikh Anta y Maam Thierno, y por parte de sus colaboradores más cercanos, deben mencionarse a Cheikh Ibrahima Fall, Adama Guèye, Ibra Saar o Massamba Joob. Para este entonces, el número de seguidores de Amadou Bamba se cifraba en doscientos taalibé¹⁷⁴.

Después de despachar a sus antiguos discípulos, ahora con el estatuto de cheikhs, Amadou Bamba decidió que debía dejar Daarou Saalam y fundar la aldea de Touba, ya que el lugar exacto donde esta debía de ser fundada le había sido revelado durante un sueño¹⁷⁵. Situada a cuatro kilómetros al noreste de Daarou Salaam, la fundación de Touba se llevó a cabo con el objetivo de crear una nueva escuela en condiciones más manejables, donde el número de alumnos fuera más reducido y la enseñanza de mejor calidad. La aldea de Touba se encontraba en la intersección de los reinos precoloniales de Bawol, Kajoor y Saalum, y los jefes wolof nombrados por los franceses apenas controlaban el área. En estos años, Touba no era un lugar de residencia, sino —según las observaciones del propio Marty— un centro educativo compuesto por varios grupos de alumnos y maestros donde se impartía educación islámica (el Corán principalmente) a los más pequeños, y donde los más grandes combinaban trabajo físico con sesiones de aprendizaje místico y de meditación¹⁷⁶.

También es interesante observar la autonomización y el distanciamiento de la autoridad de Amadou Bamba respecto del resto de la familia Mbacké en el modo de nombrar los asentamientos fundados por él. A través del uso de palabras provenientes de la tradición islámica, en lugar de referentes de la localidad en que se encontraba

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷⁵ Fuentes mouride indican que varias personalidades islámicas, como Al-Hajj Umar Tall, habrían buscado en vano el emplazamiento de Touba. *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁶ BABOU, Cheikh Anta, *ibid.*, p. 73; SEARING, James, *op. cit.*, p. 239.

algún asentamiento comunitario (ej. Mbacké-Kajoor, Mbacké-Bawol, Mbacké-Djolof, etc.), los primeros territorios mouride —como Daarou Saalam o Touba— son reflejo de la legitimidad de la que comenzaba a gozar la autoridad religiosa de Bamba sobre sus seguidores, independientemente del resto de los linajes de su familia.

Concluyendo, a pesar de que existen fuentes mouride que sugieren que la reunión de 1886 entre Bamba y Lat Joor sí tuvo lugar, esta no significó en absoluto el relevo de Amadou Bamba al mando de la resistencia anticolonial, ni está considerada como un parteaguas en la historia de la cofradía. En estas versiones, se señala que Lat Joor habría buscado una alianza de último minuto con Bamba y sus seguidores, pero que este último, debido a su postura política de rechazo a la violencia y a la participación en asuntos con el poder temporal, se habría negado a tal propuesta. A cambio, Bamba le habría ofrecido a Lat Joor “algo más que un reino” si este renunciaba a la guerra y a la violencia contra los franceses. En esta versión, Lat Joor se habría negado a permanecer con Bamba, pues el código de honor (*jomm*) ceddo adjudicaba un gran valor a la guerra y, por lo tanto, le era prohibido rendirse ante el invasor.

La importancia de ofrecer la interpretación mouride de este momento de la vida de Amadou Bamba y del amanecer de la cofradía mouride radica en la matización que supone sobre las versiones históricas, que colocan a Bamba como el relevo de Lat Joor y de la monarquía en la resistencia wolof contra la conquista y el orden colonial francés. Asimismo, es el medio que nos permite ir trazando en nuestro razonamiento la manera en que se produce el espacio mouride. Como se argumenta a lo largo de esta tesis, son las relaciones políticas que establece la cofradía, las negociaciones, sus posicionamientos y tensiones lo que permite la autonomía de la construcción comunitaria al margen de las instituciones estatales-nacionales introducidas durante la colonización francesa de África occidental y de Senegal en particular.

2.2 EL CONFLICTO ENTRE BAMBA Y LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL FRANCESA

En este epígrafe se analizará lo que se ha denominado el “conflicto” entre el líder de la naciente cofradía mouride Amadou Bamba y los agentes de la administración colonial francesa, y las autoridades locales wolof. A modo de previo, como sostiene Glover, “las actividades y posturas de Amadou Bamba durante los primeros años que siguieron la fundación de la orden no pueden ser tan fácilmente descritas como una

oposición o una resistencia con respecto a Francia; adoptando tal enfoque, se perderían tanto las dinámicas internas de la orden mouride como sus estrategias de acoplamiento con el régimen colonial y su agencia histórica en el proceso de construcción estatal”¹⁷⁷.

2.2.1 La perspectiva francesa

Los signos de prosperidad que comenzaban a mostrar las comunidades mouride provocaron que para el inicio de la última década del siglo XIX empezaran a fundarse otros pequeños asentamientos de este tipo en el antiguo reino de Kajoor¹⁷⁸. La creciente presencia de los mouride en Kajoor inquietaba a las figuras de autoridad, es decir, a los jefes coloniales nombrados por los franceses como auxiliares en la administración política del territorio recién conquistado. Los administradores coloniales recibían constantes quejas por parte de los jefes wolof, alegando que los discípulos de Amadou Bamba no respetaban su autoridad y que solo ejecutaban sus órdenes una vez que así lo exigían sus líderes religiosos.

En 1889 apareció por primera vez el nombre de Amadou Bamba en los archivos coloniales¹⁷⁹. Al parecer, varios discípulos de Ibra Saar, uno de los primeros taalibé de Amadou Bamba que había obtenido el estatuto de cheikh, habían sido expulsados de Njambour, provincia de Kajoor, por haberse negado a obedecer las órdenes de los jefes y clérigos que mantenían posiciones de autoridad en la provincia. Debido a las tensiones que generaban los mouride en Kajoor, Bamba pensó que si se alejaba de Touba y se refugiaba en el antiguo reino de Djolof, podía tranquilizar tanto a los jefes coloniales como a sus superiores franceses en Saint-Louis. Sin embargo, la situación en Djolof no era muy distinta que en Kajoor o en Bawol. Al rey de Djolof que había sido nombrado por los franceses, Samba Lawbé Njaay, así como a sus subalternos, no les agradaba el trato de igual que recibían de Bamba ni el respeto y la veneración que demostraban los discípulos de este último hacia su persona. Esta situación ocasionó que los jefes coloniales en Djolof y Kajoor intensificaran las acusaciones ante la administración francesa sobre la posibilidad de que Bamba estuviese preparando una yihad armada.

Cuando el gobernador escuchó el rumor propagado por los espías de los jefes wolof sobre la posible conversión del rey Samba Lawbé al movimiento mouride, este decidió arrestar a Amadou Bamba acusándolo de conspiración contra el régimen

¹⁷⁷ GLOVER, John, *op. cit.*, p. 73. Traducción del inglés mía.

¹⁷⁸ BABOU, Cheikh Anta, “Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-45”, *Journal of African History*, vol. 46, no. 3, 2005.

¹⁷⁹ SEARING, James, *God Alone is King*, *op. cit.*

colonial francés. Después de un juicio somero en la ciudad colonial de Saint-Louis, Bamba fue enviado al exilio a Gabón el 10 de agosto de 1895, a la región ecuatorial del imperio colonial francés en África, donde permaneció prácticamente aislado de su movimiento hasta 1902, cuando se autorizó su regreso¹⁸⁰.

El conflicto entre el líder del movimiento y la administración colonial francesa en los últimos años del siglo XIX y primera década del XX, en el marco contextual de la creación del estado colonial senegalés y la federación del AOF, es otro tema clásico en el estudio del mouridismo y que más polémica y debate ha generado entre la historiografía occidental y la mouride.

Las tesis coloniales de Marty¹⁸¹, formuladas a partir de la información contenida en los archivos coloniales franceses de esa época y reformuladas por los subsiguientes investigadores, como Cruise O'Brien, sobre las razones que llevaron al arresto y deportación de Bamba en 1895, consideran que la decisión de los administradores coloniales franceses para hacer esto se tomó ante el temor que suscitaba una posible yihad armada. Esta información es tenida por cierta y está basada en los reportes suministrados por los enemigos wolof de Bamba, quienes efectivamente veían amenazado su poder ante la expansión del movimiento mouride.

Entre las quejas más comunes de los jefes coloniales wolof sobre el movimiento mouride, la pérdida de control sobre la población. Los mouride se negaban a obedecer a los representantes de la autoridad colonial y se rehusaban a pagar los impuestos exigidos por estos. Se acusaba a los taalibé de faltar al respeto a su autoridad y de acumular armas, caballos, burros y provisiones para una posible yihad. Además, los jefes coloniales vehicularon ante la administración la idea de que los mouride obraban de tal forma que parecía que estaban construyendo un estado dentro del estado colonial como argumento para ilustrar su incapacidad para reglamentar las migraciones de personas que se integraban a las nacientes comunidades mouride.

En los reportes basados en este tipo de información que elaboró el comandante colonial Leclerc y que posteriormente remitió al director de asuntos políticos de la colonia de Senegal, Martial Merlin, se indicaba la necesidad de arrestar a Bamba, ya que ste podía estar escondiendo armas y organizando una insurrección armada.

Desde la perspectiva de la administración, da la impresión que la decisión de creer en la veracidad de las inculpaciones de los jefes coloniales wolof sobre las intenciones

¹⁸⁰ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, op. cit.

¹⁸¹ MARTY, Paul, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, op. cit.

de Bamba fue en gran medida una maniobra de Martial Merlin y de Leclerc¹⁸². Merlin, en la elaboración de su informe utilizado para convencer al Consejo Privado y al gobernador colonial de la peligrosidad del movimiento, añadió que algunos colaboradores de antiguos enemigos de los franceses durante el período de conquista, se habían unido al movimiento mouride y que probablemente Bamba cultivaba vínculos con la doctrina guerrera de Al-Hajj Umar, como motivos adicionales para el arresto. La adjudicación del calificativo “tidjan” al movimiento de Bamba era pertinente desde la perspectiva de Merlin, ya que los marabouts que habían liderado movimientos de yihad armada durante el siglo XIX contra Francia o contra las monarquías wolof estaban relacionados de una u otra forma con la tarixa tidjan originaria de Fez, Marruecos. Los enfrentamientos entre los franceses y movimientos de yihad, como el de Al-Hajj Umar, que habían tenido lugar unos años antes, se encontraban aún frescos en la memoria de las autoridades francesas, por lo que fue fácil para Merlin hacer sonar la alarma¹⁸³.

En realidad, los jefes wolof que habían firmado tratados con los franceses y aceptado posiciones subordinadas al servicio de la autoridad colonial como Ibrahima Ndiaye de la provincia de Njambour o Demba War Sall, el presidente de la Federación de Cayor, veían amenazado su poder con los movimientos migratorios de los antiguos esclavos y los campesinos que huían hacia Bawol para incorporarse a las incipientes comunidades religiosas lideradas por Bamba y sus colaboradores, donde la legitimidad del poder colonial y sus representantes era nula.

, el movimiento y las leyes abolicionistas metropolitanas de 1848 provocaron que la esclavización de poblaciones resultara cada vez más difícil. La estructura social que representaba la propuesta de sociedad religiosa de Bamba resultaba más igualitaria que aquella de las aristocracias esclavistas wolof, por lo que el movimiento mouride significaba para la base del poder de estos jefes, quienes podían fácilmente perder el control sobre sus poblaciones. Esta es la razón principal por la que dichos jefes se volvieron los principales agentes en la construcción de la imagen amenazante del movimiento mouride. En realidad, los jefes wolof explotaron el hecho de que, para estos años, los franceses no sabían prácticamente nada ni de Bamba ni de su movimiento¹⁸⁴.

Otro factor contextual que incidió para que se haya arrestado y exiliado a Bamba,

¹⁸² ROBINSON, David, “French ‘Islamic’ Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal”, *The Journal of African History*, vol. 29 no. 3, 1988, pp. 415-435.

¹⁸³ En estos años, desde la perspectiva colonial, tidjan era sinónimo de “fanático religioso”. SEARING, James, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸⁴ ROBINSON, David, *op. cit.*; SEARING, James, *op. cit.*, pp. 81-85.

a pesar de la falta de pruebas en su contra, fue la redefinición que se llevaba a cabo de la administración política de los territorios interiores de la colonia de Senegal recientemente conquistados. Los antiguos reinos wolof ahora quedaban contenidos dentro de las fronteras de los territorios que conformaban a la federación del AOF, creada en 1895. El territorio quedaba dividido en un gobierno general para toda la federación y en otro para el territorio de la colonia de Senegal, dirigidos ambos por franceses metropolitanos. En lo que respecta los protectorados del interior, quedaban divididos en círculos (*cercles*) y subdivisiones (también liderados por autoridades francesas), y finalmente, cantones y aldeas administrados por jefes coloniales africanos¹⁸⁵. En este año, con la intención de volver más eficaz el orden político colonial que buscaban establecer, los franceses reinauguraron la Escuela para Hijos de Jefes de Saint-Louis en 1892 como mecanismo de cooptación de algunas figuras de autoridad precoloniales. Este establecimiento había sido creado durante el período en que ocupaba el puesto de gobernador de la colonia de Senegal Louis Faidherbe, pero había sido cerrado en 1872 debido a la inestabilidad política ocasionada por la guerra civil wolof y la conquista francesa. Al salir, los alumnos de esta escuela estaban destinados a ejercer la autoridad colonial a nivel local. Este era un esfuerzo por parte de la empresa imperial francesa para obtener un mayor control administrativo sobre los territorios que formaban parte del protectorado. De esta manera, el gobernador de Lamothe dividiría el antiguo reino de Bawol en dos provincias: Bawol oriental y Bawol occidental. Respectivamente, en 1896 se instalaron como jefes a Mbakhane Diop (hijo de Lat Joor) y a Salmon Fall¹⁸⁶.

2.2.2 La perspectiva mouride

Para la comunidad religiosa mouride, el exilio forzado al que fue sometido Bamba durante siete años por los franceses (1895-1902) significó la máxima prueba de resistencia que Dios, por medio del Profeta Mahoma, interpuso entre el cheikh y su perfección espiritual: “Ya que Dios pretendía grandes cosas para el fundador, ya que pretendía educarlo, fue necesario que el ‘servidor del profeta’ [wolof Xaadimu Rasoul] fuera puesto a prueba¹⁸⁷.”

¹⁸⁵ CRUISE O'BRIEN, Donal, “Chefs, saints et bureaucrates. La construction de l'État colonial”, en DIOP, Momar Coumba, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2004, p. 19; ILLIFE, John, *Africans: The History of a Continent*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995.

¹⁸⁶ SEARING, James, *op. cit.*

¹⁸⁷ MBACKÉ, Bachir, *Les Bienfaits de l'Eternel*, *op. cit.*, p. 619.

Según aseveran las fuentes mouride, antes de su viaje a Djolof, donde fue finalmente arrestado en agosto de 1895, Amadou Bamba habría tenido una visión del en su mezquita de Darou Khoudouss en Touba. En esta visión, Bamba sería advertido por el propio sobre la dificultad de la misión que debía cumplir para ser uno de sus más cercanos acompañantes y confirmarlo como santo. Esta visión es de gran importancia para la historiografía mouride, ya que simboliza la emergencia de Amadou Bamba como un elegido de Dios.

El 18 safar 1313 A.H. (año) / 10 de agosto de 1895 d.C. es un día de gran significado religioso para la comunidad mouride. El regreso con vida de Bamba de los siete años que permaneció exiliado en África Ecuatorial, donde la práctica del islam era prácticamente nula y donde solo pudo mantener un contacto sumamente limitado con sus (varias veces se pensó en su muerte) representa ante la prueba fehaciente del éxito de su misión y de su perfeccionamiento espiritual. La relevancia de las narraciones orales en este momento crítico de la saga mouride radica en que son ellas, en gran medida, las que recrean la historia por la cual se difunde la cultura mouride¹⁸⁸.

En este sentido, si bien la biografía de Amadou Bamba en general posee un alto contenido hagiográfico, el exilio a Gabón marca sin duda el hito fundamental en la historiografía mouride. El trasfondo místico de los eventos, junto con las múltiples representaciones artísticas y narrativas épicas que han tenido como objeto el juicio y deportación de Bamba, dan cuenta —en sus propios términos— de uno de los momentos más recordados por la memoria histórica mouride.

En las narrativas populares mouride sobre el movimiento, se describe la manera en que Bamba fue juzgado ante el consejo privado del gobernador en la ciudad colonial de Saint-Louis y cómo este defendió su inocencia y reivindicó su fe exclusiva en Dios. Según las fuentes mouride, cuando el gobernador exigió a todos los líderes musulmanes de la colonia someterse a su autoridad y reconocer por escrito que él era la máxima autoridad, Bamba fue el único de los jefes musulmanes que se negó a firmar el documento¹⁸⁹. Esta actitud desató la furia de los franceses, quienes no solamente decidieron enviarlo al exilio, sino que le hicieron sufrir múltiples humillaciones y

¹⁸⁸ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

¹⁸⁹ “Al colocar el conflicto en un contexto más amplio de enfrentamiento entre el bien y el mal, Amadou Bamba buscó negar agencia a la administración colonial. Desde el inicio describió a los franceses como simples instrumentos de Dios que actuaban como lo hacían instruidos por un poder mayor.” BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 134. Traducción del inglés mía. Amadou Bamba entendió su deportación y sus adversidades con la administración colonial como un gran paso en su yihad del alma. En efecto, los sufis consideran el sufrimiento como una de las formas por medio de las cuales los humanos pueden volverse conscientes e incluso acercarse más a su creador.” *Ibid.* Traducción del inglés mía.

vejaciones en el trayecto:

Gobernador: “Aquí no hay ni Dios ni Alá, aquí el jefe soy yo, aquí mando yo. Todos tienen que reconocer mi autoridad.

Cheikh Amadou Bamba: “Yo voy a rezar”.

Y rezo dos *raakas*¹⁹⁰. Luego le dieron un bolígrafo para que firme, pero él no firmó. Liberaron a los otros 83 jefes musulmanes:

Gobernador: “Ahora cada quien a su territorio pero no quiero oír hablar ninguna palabra de islam. Tú no te vas, tú te quedas,” le dijo a Cheikh Amadou Bamba. “Tú no vas a volver a tu pueblo, te vamos a matar y punto.”

Cheikh Amadou Bamba: “Vale, pero si tengo que morir es con mi dignidad”.

Lo llevaron a Dakar para echarlo al mar. “Te vamos a llevar a una isla, durante el día no hay problema, pero de noche, el agua se come toda la isla. Te vamos a dejar ahí. “Además,” le dijeron en Dakar, “hoy no vas a dormir en una cama” y lo llevaron a una celda de un metro cuadrado”¹⁹¹.

Como puede observarse en este pequeño relato, las narrativas populares de todos los sufrimientos y peligros que Amadou Bamba tuvo que vencer durante su exilio no concuerdan con la memoria histórica de la academia y constituyen un imaginario alternativo, pero con gran potencial de generación de sentido popular. De esta manera, los milagros de Amadou Bamba durante el tiempo que permaneció exiliado no son recordados por la comunidad mouride como un conflicto con los franceses, sino como la última prueba a la que fue sometido por Dios para confirmar su autoridad divina o baraka. Sin duda, del que más se guarda memoria es el del rezo sobre el agua que realizó Bamba en el barco en que los franceses lo mantenían prisionero mientras era conducido a la Isla de Wirwir, donde fue abandonado a su suerte junto con Samba Lawbé Njaay, monarca de Bawol, que había sido depuesto por los franceses tras su supuesta sumisión a Amadou Bamba:

Y lo meten en este barco y a mediodía le dicen: “Oye que ya va llegar la hora rezar, pero hay un problema, tú siempre dices que nunca pierdes la hora de rezar de todas tus oraciones, pero aquí no se puede rezar, no queremos que reces y tú dices que nunca pierdes un rezo, tienes que hacer una elección. ”

Cheikh Amadou Bamba dijo: “No voy a hacer ninguna de las dos”.

¹⁹⁰ El ritual musulmán de las dos rakaas (genuflexiones) consiste en un rezo resumido efectuado por el creyente en territorio adverso al islam. Hoy en día, la comunidad mouride celebra todos los años el Magal de las Dos Rakaas para conmemorar este acto heroico de resistencia. *Ibid.*, p. 242.

¹⁹¹ Taalibé mouride. Madrid, España 25/06/11.

Y echó su tapete al agua y rezó sobre el agua y luego volvió a subir”¹⁹².

Una figura clave en la construcción de la narrativa épica de la supervivencia de Amadou Bamba a la prueba del exilio es la obra del poeta mouride Musa Kâ. Este autor, nacido en la década de 1890 cerca de Mbacké-Bawol, fue discípulo de Bamba durante el tiempo en que este permaneció bajo arresto domiciliario en Ceeyen y Diourbel. Si los estudios de Paul Marty reflejan las visiones coloniales de los mouride y de su líder, la narrativa épica de Musa Kâ puede considerarse como un discurso contra-hegemónico a la narrativa colonial¹⁹³.

Por otra parte, al tratarse de un episodio constitutivo de la tarixa mouride, la proliferación de representaciones hagiográficas de estos pasajes de la vida de Bamba han acentuado el papel de los artistas gráficos miembros de la cofradía en la construcción de la memoria histórica mouride. En un reconocido estudio sobre las artes visuales mouride en el Senegal urbano, se demuestra cómo los pintores mouride han representado sobre vidrio, visualmente, pasajes de este momento, como el juicio en la ciudad colonial de Saint-Louis, el viaje en barco a la Isla de Wirwir o a Bamba realizando un sinfín de milagros o acciones sobrenaturales en Gabón¹⁹⁴. Las primeras pinturas de artistas mouride datan de principios del siglo XX. Desde entonces, los medios visuales, iconográficos y orales han sido predominantes en la difusión de la cultura mouride y se han convertido en un medio para subvertir la memoria oficial colonial y poscolonial senegalesa.

“Te vamos a llevar a la Isla de Wirwir. Ahí tú te vas a morir porque te vamos a dejar ahí y nosotros nos vamos a regresar.” Y los colonialistas dejaron a Cheikh Amadou Bamba y al mentiroso¹⁹⁵ en la isla. Los diablos venían para matar a Cheikh Amadou Bamba. Pero él hizo su tercer rezo y le dijo a este señor: “Prepárate que vamos a volver a Dakar.” Y el señor le dice que no puede porque tiene muchísima hambre. Entonces Cheikh Amadou Bamba hace magia y crea comida y le dice: “Ahora vámonos. El cuarto rezo tengo que hacerlo en Dakar.” “Pero, ¿cómo vamos a irnos de aquí? Hay agua por todas partes. ¿Dónde me pongo?” le respondió. A lo que Cheikh Amadou Bamba le contestó: “Ponte encima de mis hombros. Durante el trayecto no tienes que ver nada, no debes abrir para nada los ojos. Cualquier ruido que oigas no tienes que ver.” Él cerró sus ojos pero como

¹⁹² Taalibé mouride. Madrid, España 22/02/11.

¹⁹³ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 136.

¹⁹⁴ Como señala el pintor mouride Mor Guèye: “Los colonizadores asumieron que estaban despachando a Bamba como su prisionero, pero el Santo sabía que estaba embarcándose en una misión divina”. ROBERTS, Allen, *A Saint in The City. Sufi Arts of Urban Senegal*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2ª ed., Los Ángeles, 2006. Traducción del inglés mía.

¹⁹⁵ La memoria mouride recuerda la conversión del rey de Bawol Samba Lawbe Njaay de manera suspicaz, debido al mal recibimiento que este le había dado a Cheikh Amadou Bamba cuando llegó a Mbacké-Bawol procedente de Kajoor unos años antes. En el caso de este relato, este personaje es recordado por mi interlocutor como “el mentiroso” o simplemente “este señor”.

los mentirosos son siempre mentirosos y oía un ruido horrible, tremendo, entonces abrió un ojo. Por haber desobedecido a Cheikh Amadou Bamba el ojo le explotó. Luego, los franceses se sorprenden que Cheikh Amadou Bamba ya está de regreso en Dakar con este señor y su ojo perdido. Los barcos que lo habían dejado en Wirwir tardaron días en llegar¹⁹⁶.

Más allá de la veracidad de ambas versiones históricas, la importancia es que su síntesis abrió a final de cuentas el camino hacia el acercamiento, la reconciliación y la acomodación entre los actores coloniales y actores mouride. Así se sentaron las bases de lo que sería denominado el contrato social senegalés o el modelo islamo-wolof y sus periferias¹⁹⁷, es decir, el proyecto de estado colonial y poscolonial senegalés¹⁹⁸. Además, como señala Searing aludiendo a este tipo de narrativas populares mouride, “aunque no reflejen hechos reales, si representan lo que la comunidad mouride elige recordar de su historia, no la versión colonial de los motivos y eventos que llevaron a su deportación”¹⁹⁹. Como se verá a lo largo de este trabajo, esta capacidad para recordar los hechos históricos desde una perspectiva emic y así construir su propio presente, ha sido uno de los principales factores que han permitido la supervivencia y expansión del movimiento, ya que, para cada coyuntura, existe una versión que explica y da coherencia a los acontecimientos mundiales desde una concepción mouride del tiempo y la historia.

Además de la importancia que significa para los mouride este pasaje de la vida de Bamba, el episodio de la primera deportación también marcó el inicio de la intervención política de la cofradía en las instituciones políticas del estado colonial. A pesar de que en teoría los habitantes de las Cuatro Comunas gozaban desde 1887 de los mismos derechos que sus homólogas metropolitanas, en realidad el acceso a la ciudadanía nacional del cual dependía la participación política estaba restringido a la población francesa. Esto empezó a cambiar en 1902, con la elección del primer diputado mestizo, François Carpot. Debido a su condición de mestizo, que lo hacía estar más cercano de las realidades africanas que la población europea, fue el primer político que logró apreciar el impacto creciente del islam y las fuerzas marabóuticas en la región interior de la colonia. De hecho, ya que el liderazgo de la cofradía mouride había contribuido a financiar su campaña electoral, una de las primeras acciones que llevó a cabo después de ganar las elecciones en 1902 fue la intervención ante la administración

¹⁹⁶ Taalibé mouride. Madrid, España 22/02/11.

¹⁹⁷ DIOUF, Mamadou, *op. cit.*

¹⁹⁸ Véase el capítulo 4.

¹⁹⁹ SEARING, James, *op. cit.*, p. 93. Traducción del inglés mía.

colonial para obtener el regreso de Amadou Bamba de Gabón. De este modo, pagaba la deuda política que había contraído con los líderes mouride mientras que stos, a su vez, lograban influir por primera vez en el devenir de las instituciones políticas coloniales²⁰⁰.

En 1902, los franceses permitieron finalmente el regreso de Cheikh Amadou Bamba a Senegal. Mientras que para los franceses esto representaba un acto de clemencia hacia el marabout, debido al buen comportamiento que observó durante su estancia en Gabón, para la comunidad mouride el regreso de Bamba representa el triunfo milagroso y total del cheikh, así como la certeza absoluta de su poder espiritual: “Si hubiera querido, hubiera podido liquidar a todos los *toubab*²⁰¹. Él tenía el poder para hacerlo. Pero decidió perdonarlos ya que él estaba a favor de la no violencia.”²⁰²

Como recuerda el historiador senegalés contemporáneo Cheikh Dieng, “Amadou Bamba fue un civilizador a través del islam; el transmitió un mensaje de paz y de diálogo entre culturas, promovió el espíritu de tolerancia, de fraternidad y la capacidad de recibir al mundo. Como Ghandi y Martin Luther King, Cheikh Amadou Bamba fue un adepto de la no violencia. Para él, la no violencia era superior a la fuerza bruta pero solo era accesible a aquellos que tuvieran fe. Su objetivo no era atacar al portador del mal, sino al mal en sí mismo”²⁰³. Definitivamente, como se verá a lo largo de la tesis, la ideología pacifista del mouridismo es una de las razones que explican la ausencia relativa de conflicto violento en el devenir político del estado de Senegal. En el contexto del inicio del siglo XX, la autonomía del islam de la política defendida por Bamba representa la mediación pacífica del cambio socio-político que significó el proceso de colonización francesa de los reinos wolof, así como la introducción del poder centralizador del estado.

2.3 POLÍTICA DEL EXILIO COMO PRODUCTORA DEL ORDEN COLONIAL Y DEL ESPACIO TRANSNACIONAL MOURIDE

2.3.1 El segundo conflicto entre Bamba y la administración colonial francesa

En 1903, menos de un año desde que se le permitiera su regreso a Bawol, Amadou Bamba fue nuevamente arrestado y exiliado por la administración francesa, esta vez a la

²⁰⁰ COULON, Christian, *Le marabout et le prince- Islam et pouvoir au Sénégal*, Bibliothèque du Centre d’Études d’Afrique Noire, ed. Pedone, Bourdeaux, 1981, p. 193.

²⁰¹ Véase el Glosario.

²⁰² FALL, Serigne Modou Mbenda, entrevista personal, Dakar, 22/11/09. Traducción del francés mía.

²⁰³ DIENG, Cheikh, “Centenaire du Retour d’exil de Cheikh Amadou Bamba”, Collectif des Mourides de France: 11 novembre 1902-1911, novembre 2002, Palais de Congrès, Paris.

región de Trarza en Mauritania.

Existen varias diferencias relativas al trato que recibió Bamba durante las relaciones conflictivas con la administración colonial. En el segundo exilio, además de recortarse la distancia respecto del primer exilio, Amadou Bamba estuvo más accesible a sus seguidores. De hecho, durante el tiempo del arresto y el traslado a Mauritania, la administración colonial se encargó de no dar a Bamba un trato de prisionero, como lo había hecho durante el primer exilio. Una vez en Mauritania, se le indicó a Bamba que debía instalarse con su antiguo amigo y maestro Cheikh Sidiyya de la Qadiriyya. Según las creencias mouride, en Mauritania Bamba tuvo otra visión del Profeta, en la que ste lo liberaba de la subordinación a los linajes históricos de la Qadiriyya, dejándole el camino libre para la fundación de su propia vía sufi. Mientras que Francia esperaba un comportamiento subordinado por parte de Bamba debido a los vínculos que ste había tejido con la Qadiriyya y con Cheikh Sidiyya²⁰⁴ y que en teoría era su superior religioso, el marabout inició, por el contrario, un proceso de toma de distancia respecto de su autoridad.

Para Amadou Bamba y la tarixa mouride, el hecho de haber sido enviado a Mauritania, tierra históricamente asociada al islam, y no a Gabón, donde la situación era muy diferente (región poco islamizada), era un signo de cambio en la actitud de los franceses. Finalmente, a diferencia del primer exilio, en el que había sido necesaria la presión política de la cofradía por medio del apoyo al diputado Carpot para obtener la autorización del regreso a Senegal de Cheikh Amadou Bamba, en el segundo exilio esto no fue necesario. Los informes favorables concernientes al comportamiento del cheikh en Mauritania tanto por parte del cheikh qadir Sidiyya Baba, como de las autoridades coloniales en Mauritania, autorizaron el regreso del líder mouride a Senegal en 1907.

Para ese entonces, como argumenta Robinson, los mouride ya eran elemento necesario de la infraestructura colonial de Senegal central²⁰⁵. Su expansión permitía la solución de importantes problemas de producción agrícola, de mano de obra y de control social, además de producir cantidades crecientes de cacahuete. Igualmente, el movimiento resolvía más efectivamente la cuestión de la esclavitud de una manera que los jefes coloniales, por su pasado, no podían hacer. La cofradía mouride transformaba a

²⁰⁴ Hay que recordar que previo a abandonar las cortes de Kajoor, Amadou Bamba habría realizado un viaje místico a Mauritania donde se habría entrevistado con prestigiosos maestros del mundo musulmán de la región mauritana de Trarza y cultivado vínculos con sus cheikhs. Uno de ellos era Cheikh Sidiyya Baba.

²⁰⁵ ROBINSON, David, *op. cit.*

los esclavos y a los antiguos esclavos en discípulos²⁰⁶. De este modo, como discípulos o clientes de los marabouts, los antiguos esclavos obtenían su libertad política al mismo tiempo que quedaban contenidos dentro de una estructura político religiosa²⁰⁷.

Juzgado desde la perspectiva de la administración colonial interpretada por Marty, el actor principal en la toma de la decisión de exiliar de nueva cuenta a Bamba fue Martial Merlin. Las razones que lo llevaron nuevamente a aconsejar la deportación de Bamba no diferían mucho de las esgrimidas durante el primer exilio²⁰⁸. A pesar de que los reportes que recibió Merlin en abril de 1903 de sus subordinados no eran concluyentes sobre el rumor de que Amadou Bamba estuviera desafiando la autoridad francesa y que, por lo tanto, estuviera contemplando la posibilidad de llevar a cabo una resistencia armada a la imposición del orden colonial, Martial Merlin decidió continuar con el operativo y capturar de nuevo al marabout para enviarle a Mauritania, donde permaneció hasta 1907.

Desde la óptica mouride, Amadou Bamba incluso habría enviado cartas a los franceses por medio de sus hermanos, asegurándoles que no tramaba ninguna acción que atentase contra su autoridad²⁰⁹. Después de su arresto, Bamba culpó a sus propios taalibé y a su falta de disciplina como los responsables de sus dificultades con la administración colonial²¹⁰, ya que stos habían sido señalados como los responsables de la propagación de rumores sobre la supuesta insurgencia preparada por Bamba. Por esta razón, antes de partir al exilio por segunda ocasión, Bamba ordenó directamente a sus discípulos obediencia tanto a los jefes coloniales como a las autoridades francesas. Además, dejó instrucciones precisas sobre la división de trabajo que se debía llevar a cabo entre los líderes y los seguidores de la cofradía. Aquellos discípulos interesados en el aprendizaje y lectura de la escritura árabe debían dirigirse a su hermano Maam Thierno; aquellos interesados en el trabajo físico sin intención de estudiar debían dirigirse a su otro hermano Cheikh Anta, y aquellos que quisieran combinar trabajo y educación debían de dirigirse a Maam Thierno o a Cheikh Ibra Fall²¹¹. Esta variedad de opciones de integración a las estructuras maraboúticas explica en gran medida la flexibilidad de la orden para absorber una gran variedad de poblaciones desplazadas

²⁰⁶ ROBINSON, David, "The Murids: Surveillance and Collaboration", *The Journal of African History*, 40, 1999. Pp. 193-213; SEARING, James, *op. cit.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ MARTY, Paul, *op. cit.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 147; SEARING, James, *op. cit.*, p. 124.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

²¹¹ *Ibid.*, p. 126.

política y geográficamente por el proceso de guerra civil y conquista colonial, y no solamente a antiguos guerreros ceddo o antiguos esclavos, tal como la academia occidental ha hecho prevalecer como historia oficial.

A pesar de que Bamba había culpado a sus propios pupilos por haberle puesto en dificultades por segunda ocasión en su relación con la administración, las fuentes mouride indican que el culpable de las medidas adoptadas por los franceses Mbakhane Diop, hijo de Lat Joor y jefe de la provincia de Bawol oriental, nombrado por Francia. Las reformas promovidas bajo el gobernador general Ernest Roume, buscaban, más que aplicar políticas coercitivas y represivas, un mejor conocimiento de las poblaciones coloniales y sus colaboradores, así como una mayor diplomacia con ellos para así lograr una administración. Como parte de la redefinición de la política colonial administrativa hacia un mayor control sobre las poblaciones, Ernest Roume nombró a Robert Arnaud encargado de diseñar una nueva política islámica. Para este entonces, la administración colonial se percataba del declive de la legitimidad de la autoridad de los jefes que habían sido nombrados para gestionar los territorios del protectorado. Una de las recomendaciones de Arnaud al gobierno colonial fue que se elaboraran “*fiches de renseignement*”²¹² sobre los principales líderes musulmanes de la colonia. El encargado de recabar la información relevante del líder mouride fue el jefe de Bawol oriental Mbakhane Diop.

Tras una reunión desfavorable con Amadou Bamba²¹³, Mbakhane Diop informó a las autoridades administrativas que la expansión de la cofradía jugaba cada vez más en detrimento de la autoridad que le habían conferido sus superiores coloniales²¹⁴. Desde que Bamba había regresado del exilio de Gabón, el número de sus seguidores crecía rápidamente y sus discípulos se negaban a someterse a la autoridad de los jefes coloniales. Mbakhane indicaba en su reporte que los mouride podrían convertirse en un elemento desestabilizador del orden si no se hacía algo al respecto. Además, durante los meses que siguieron al reporte de Mbakhane sobre Bamba, continuaron circulando rumores promovidos por los jefes cantonales sobre la compra de una gran cantidad de armas por los mouride en Gambia. Por estas razones, según la perspectiva mouride, el

²¹² Ficheros de información.

²¹³ Parece ser que en su visita a Darou Marnane, lugar en Bawol donde se ubicaba Amadou Bamba, Mbakhane Diop fue tratado de manera irrespetuosa por el primero en su visita para obtener información en el marco de la elaboración de su fichero de información que se le había encomendado. BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 144.

²¹⁴ “Usted puede verificar que Amadou Bamba juega un rol mucho mayor que el mío, que su influencia desacredita mi autoridad y mi prestigio.” Mbakhane Diop en BÂ, Oumar. *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, en SEARING, James, *op. cit.*, p. 126.

director de asuntos políticos de la colonia, Martial Merlin, decidió actuar nuevamente contra Bamba. Aunque no se encontraron pruebas de la nueva “amenaza” mouride, y a pesar de que la propia administración colonial no temiera —como había ocurrido siete años antes— una revuelta violenta, Merlin consideró que un aumento del prestigio y carisma de Amadou Bamba sin una intervención de la administración podía poner en tela de juicio la autoridad colonial.

En suma, mientras que en el primer exilio los franceses no sabían gran cosa ni de Amadou Bamba ni del movimiento mouride, y las amenazas vehiculadas por los jefes wolof habían hecho mella en los administradores y se temía el peor de los escenarios, es decir, una yihad armada, en el caso del segundo exilio, los temores de la administración francesa fueron más moderados y, sobre todo, considerados por ésta como la consecuencia de haber confiado en los miembros de la antigua aristocracia como auxiliares administrativos. De este modo, puede percibirse un indicio del cambio que se gestaba en las relaciones entre el poder colonial y la cofradía mouride hacia un mejor entendimiento y posibles caminos de acomodación, sobre todo a través del potencial que representaba la economía colonial del cacahuete. Mientras que en teoría la política del exilio era considerada como una medida coercitiva, en la práctica se tradujo más bien en una estrategia de gestión del desarrollo del mouridismo para intentar contenerlo dentro de los límites de los marcos coloniales²¹⁵.

2.3.2 De la política del exilio a la política del arresto domiciliario: Ceyeen (1907-1912) y Diourbel (1912-1927)

El final del exilio mauritano marcó un paso más en el proceso de aproximación y acomodación entre la administración colonial y la cofradía mouride. Este cambio se vio reflejado gradualmente en la transición de una política coercitiva como era la del exilio a una política de cooperación. Antes de que esto sucediera, y en un ambiente aún de desconfianza, la administración colonial adoptó la política del arresto domiciliario. Con ella se autorizaba el regreso de Bamba a Senegal pero él estaba obligado a permanecer bajo arresto domiciliario en la aldea de Ceyeen, ubicada en una zona semidesértica entre las fronteras de las provincias de Djolof y Waalo. La razón principal por la que fue enviado a Ceyeen fue para alejarlo de Bawol y Kajoor, donde se concentraban la mayor

²¹⁵ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 141.

parte de los mouride. Asimismo, la inaccesibilidad a Ceyeen, debido a la falta de caminos acondicionados, también hacía pensar a la administración que podía disuadir a los discípulos que quisieran acudir a ver al marabout. Además, se introdujo una nueva política restrictiva que consistía en el requisito de obtener un pase emitido por la administración para visitar a Amadou Bamba. Con el fin de obtener dicho pase, debía cumplirse un cierto número de requisitos, como la presentación de un comprobante del pago de impuestos.

Una vez más, las políticas adoptadas por los franceses no trajeron consigo los resultados esperados. Ni la lejanía geográfica ni el procedimiento administrativo de obtención del pase lograron frenar el ímpetu de las peregrinaciones mouride a Ceyeen para visitar al cheikh. Al percatarse de que la medida preventiva adoptada tras el regreso de Mauritania no resultaba efectiva, el gobernador decidió imponer aún más restricciones sobre Bamba, como el cierre de la escuela coránica de Ceyeen y la prohibición de los viajes en peregrinación para ver al marabout. A pesar de que estas medidas lograron frenar de cierta forma la afluencia de discípulos hacia Ceyeen, la administración colonial sabía que pronto tendría que autorizar el regreso definitivo de Bamba a Bawol, si pretendía estrechar las relaciones de cooperación con la cofradía. Para entonces, los mouride se habían unido al resto de la población wolof en el cultivo comercial del cacahuete, lo que hacía aún más atractiva una reconciliación con sus líderes en el marco de una posible cooperación económica con ellos.

Para finales de 1911, la combinación de una serie de factores hacía posible el regreso definitivo de Amadou Bamba a Bawol. La administración se había vuelto logísticamente ineficiente al controlar el flujo de peregrinos que buscaban visitarlo en Ceyeen, ya fuera para rendirle tributo, ya para convertirse al mouridismo. Además, la presión de los marabouts a ciertos políticos en las instituciones coloniales comenzaba nuevamente a dar resultados, ya que su creciente papel en la economía colonial como productores y comerciantes de cacahuete, así como su prestigio social, los había hecho más poderosos y los convertía en auténticos líderes rurales. Debido al deterioro de las relaciones políticas entre las naciones europeas, comenzaba a cobrar forma en el imaginario colonial la idea de reclutar soldados para el ejército francés en las posesiones coloniales. Todo esto hacía necesario para la administración francesa que se iniciara una colaboración aún mayor con los mouride.

2.3.2.1 Creación del espacio mouride en Diourbel: el origen transnacional del movimiento

En enero de 1912, se decidió que la mejor forma de enfrentar el fenómeno mouride era permitiendo el regreso de Amadou Bamba a su región de origen. Tras su traslado de Ceyeen a Bawol, Bamba fue ubicado bajo arresto domiciliario en el pueblo colonial de Diourbel. En una primera instancia y con la intención de inmovilizar al líder mouride, las autoridades francesas confinaron la presencia de Bamba a las instalaciones vecinas a una escala del ferrocarril. A pesar de haber permitido el regreso del cheikh al corazón de la región mouride, la administración no podía permitirle un grado mayor de autonomía, pues como advertía el gobernador William Ponty, cooperar demasiado con los mouride podía volver al marabout y a sus asociados aún más prestigiosos de lo que ya eran y, por ende, más poderosos, lo que sin duda resultaría en detrimento de su autoridad²¹⁶. Este dilema acompañaría a los políticos coloniales durante el resto de sus relaciones con la cofradía. Por una parte, Francia buscaba sistemáticamente su apoyo debido a su propia falta de legitimidad ante la población y ante la necesidad de afirmar su autoridad y, por otro, existía el temor de añadir factores que permitieran la expansión de una fuerza social, que, como se había probado, iba más allá de su capacidad de control.

Desde la reubicación de Bamba autorizada por Francia en Diourbel, se puso en marcha una nueva fase en la historia de la cofradía y de sus relaciones con la administración colonial. Como indicamos, por parte de la administración respondía a la necesidad de contar con un mejor entendimiento y desarrollar mejores relaciones con la cofradía mouride y sus líderes. Sin embargo, a pesar de que —al mantener a Bamba bajo arresto domiciliario en Diourbel— la administración podía tener mayor control sobre el marabout, la expansión espacial mouride, es decir, la fundación de nuevos asentamientos y aldeas mouride cada vez más integradas a la economía colonial de trata del cacahuete era un proceso que el poder colonial no podía controlar del todo.

La reubicación de Bamba en las instalaciones de una parada del ferrocarril en Diourbel no satisfizo de ninguna manera a sus seguidores. A través del control social que ejercían sobre las poblaciones rurales, los líderes mouride fueron capaces de presionar a las autoridades francesas para que se le otorgara su propio espacio a Bamba

²¹⁶ SEARING, James, *op. cit.*, p. 231-232.

dentro de pueblo colonial.

La presión mouride surtió efecto y Amadou Bamba fue reasignado a otra zona de Diourbel, a la que el cheikh nombró *Al Mubaraka*²¹⁷. Poco a poco, la comunidad mouride en Al Mubaraka fue creciendo alrededor de la morada de Amadou Bamba ante el aumento del nerviosismo de la autoridad colonial. La estrategia adoptada por Bamba como respuesta a su inmovilización era investir de significados culturales y religiosos los espacios a los que se le había restringido. A la superficie de tierra que le fue asignada, Amadou Bamba le dio el nombre de Al Mubaraka para denotar su sacralización, es decir, su inscripción en *Daar al-Islam*²¹⁸ dentro de un entorno dominado políticamente por *Daar al-Kufr*²¹⁹. Esta concepción de Daar al Islam, que enfatiza la autonomía espacial y cultural, está enraizada en la tradición urbana musulmana. Pronto, los acompañantes de Amadou Bamba empezaron a dotar al “lugar bendecido” de significados geográficos religiosos. Se procedió a llevar a cabo la separación de barrios de hombres y de mujeres, una mezquita y una librería. Además del uso del espacio, el proceso de convertir Al Mubaraka en Daar al Islam incluía la celebración de prácticas rituales comunales. En estos años, Al-Mubaraka en Diourbel se fue convirtiendo gradualmente en el segundo sitio de adoración mouride después de Touba²²⁰.

En 1916, después de mucho vacilar, la administración colonial dio a los mouride la autorización para construir una mezquita a fin de realizar rezos congregacionales. Esta mezquita se volvió el proyecto más grande de los mouride²²¹.

Asimismo, el proyecto de transformar el Bawol colonial en un espacio mouride no estaba limitado a su ocupación física y a la asignación de funciones rituales a las construcciones y asentamientos. También era necesaria la contención de la influencia cultural francesa. Uno de los mayores retos de los mouride en esta época era mantener a las escuelas francesas fuera del espacio sagrado²²². En 1913, como parte de los esfuerzos diplomáticos por reubicar a Bamba en Bawol, los líderes mouride aceptaron renuientemente la apertura de una escuela francesa en la localidad de Mbacké-Bawol. Es preciso recordar que corrían los tiempos de la *mission civilisatrice* del imperialismo

²¹⁷ El lugar bendecido. BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

²¹⁸ Véase el Glosario.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ BABOU, Cheikh Anta, “Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-45”, *op. cit.*, p. 415.

²²¹ *Ibid.*, p. 417.

²²² *Ibid.*, p. 423.

francés en sus territorios coloniales. Una de las puntas de lanza de la empresa colonial estaba representada por la difusión y asimilación de los valores franceses y occidentales infundidos mediante la escuela. Este modelo de educación colonial, “por los valores, las instituciones y las transformaciones económicas que suscita, modifica las bases sobre las cuales reposaba la enseñanza islámica”²²³.

Para los franceses, la apertura de esta escuela era necesaria como un acto de afirmación de su autoridad en un medio controlado básicamente por las autoridades religiosas mouride. No obstante, tras solo un año de existencia y una gran oposición por parte de la población, la escuela francesa de Mbacké-Bawol fue transferida a Diourbel. Los mouride no estaban del todo contra las instituciones de enseñanza colonial, ya que una vez que la escuela fue transferida, sus alumnos seguían asistiendo y sus padres seguían pagando los costos derivados de ella. En realidad, la oposición de la escuela no provenía de la escuela en sí, sino de su presencia en el espacio sagrado mouride. Este rechazo a la influencia de Francia en el corazón del área mouride era consistente con la estrategia de hacer prevalecer una hegemonía cultural sobre los lugares donde se fundaban los asentamientos.

Esta estrategia de preservación cultural también se reflejó posteriormente, en los años 1930, en la negativa del primer sucesor de Bamba, Modou Moustapha Mbacké para autorizar la construcción de una estación del ferrocarril proveniente de Diourbel en Touba. Para que la estación pudiera construirse ahí, notificó a las autoridades coloniales que esta debía estar claramente separada por un jardín del precinto de la aldea sagrada de Touba. A pesar de que esta estación estaba concebida con el objetivo de dinamizar la economía del cacahuete en Bawol oriental, el líder mouride temía que la presencia de autoridades francesas y el asentamiento de población no mouride pudieran infringir la naturaleza sagrada de la aldea²²⁴.

Además de la creación del espacio mouride en el propio Diourbel por medio de la fundación de Al Mubarak y la estrategia de contención de la influencia cultural francesa, el tiempo que permaneció Bamba aquí coincidió con la primera fase de expansión de los asentamientos mouride en Bawol y con el inicio de la consolidación económica de los líderes mouride²²⁵.

Pese a estas respuestas aparentemente reivindicativas de la empresa colonial

²²³ COULON, Christian, *Le Marabout et le Prince*, op. cit., p. 95. Traducción del francés mía.

²²⁴ BABOU, Cheikh Anta, op. cit., p. 424.

²²⁵ Véase el capítulo 4.

francesa, la construcción de *Daar al Murid* no buscaba impugnar la dominación política y administrativa de Francia, sino la consecución de una autonomía simbólica, cultural y, cuando era posible, geográfica. En este contexto, la administración francesa dejaría gradualmente de ver la construcción de un espacio cultural mouride como un elemento que pudiera desestabilizar el orden político. Desde su perspectiva, la autonomía espacial mouride era políticamente inocua y económicamente benéfica. Para los mouride, la ocupación física y la soberanía cultural en el corazón geográfico de la cofradía creaban un sentimiento de pertenencia a Daar al Islam al mismo tiempo que hacían desaparecer el temor de percibir que el proyecto colonial pudiera minar los fundamentos ideológicos y el futuro de la Mouridiyya. Como veremos más adelante, esta situación cambiaría radicalmente a partir de 1945, cuando la población del interior de la colonia de Senegal obtendría el acceso a la ciudadanía y a los derechos políticos que sta conllevaba. A partir de entonces, con la transformación de los discípulos mouride de sujetos coloniales en ciudadanos, la construcción del espacio mouride se tornaría en una cuestión eminentemente política en el contexto que suponía la construcción del estado nacional de Senegal²²⁶.

CONCLUSIÓN

Entre 1883, año de la muerte del padre de Bamba, y 1912, cuando la administración colonial francesa permitió el regreso e instalación definitiva del marabout en Bawol, la Mouridiyya pasó de ser un movimiento sufi conformado por una pequeña red de discípulos disidentes de las relaciones tradicionales entre la clase musulmana y las cortes monárquicas wolof, a convertirse en una organización islámica sufi integrada al sistema económico y político impuesto por el proceso de colonización francesa de los reinos precoloniales de Senegambia y provisto de su propia doctrina, ideología y autonomía cultural. Contra las asunciones clásicas de un poder incontestable del colonizador —en este caso, la potencia imperial francesa en África occidental—, el desarrollo de relaciones de cooperación y entendimiento con los líderes de las principales cofradías sufis, y en particular con la mouride, son un ejemplo de la relatividad del poder político francés (control y administración de poblaciones), en contraste con su superioridad militar. Lejos de obtener los resultados esperados con medidas coercitivas, la administración colonial debió reorientar su política de represión

²²⁶ Véase el capítulo 5 en adelante.

hacia la colaboración con el islam sufí y con el movimiento mouride. En el ámbito administrativo, esta reorientación significaba el abandono relativo de cualquier intento por controlar directamente los territorios conquistados y la primera ocasión en que se recurría a la intermediación marabóutica para integrar a las poblaciones conquistadas en la estructura colonial. Finalmente, en el terreno cultural, Francia también se vio obligada a realizar concesiones a la autoridad marabóutica sobre una parte de las poblaciones conquistadas, fomentando así su desarrollo autónomo.

Podemos concluir que, si bien es posible en un primer momento concebir el surgimiento del movimiento mouride como una expresión de “resistencia” a la imposición de un orden colonial, no puede afirmarse que el desarrollo de las relaciones subsiguientes entre el poder colonial francés y la cofradía fueran de enfrentamiento. En realidad, se trataba de relaciones tensas y complejas que originaron una serie de negociaciones entre la administración colonial y los líderes mouride. Por medio de la ocupación física de ciertos espacios dentro de las nuevas fronteras territoriales impuestas por Francia, los mouride comenzaron a atribuir de significados religiosos a los primeros asentamientos comunitarios mouride, al mismo tiempo que intentaban contener la influencia que podía ejercer sobre sus seguidores la introducción de instituciones educativas coloniales.

CAPÍTULO 3. LA DOCTRINA MOURIDE: PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS Y ORGANIZATIVOS DE UNA COFRADÍA ISLÁMICA-SUFÍ

INTRODUCCIÓN

Entre 1912 (año de arresto domiciliario de Bamba en Diourbel) y 1927 (año de su muerte), el movimiento mouride comenzó a adquirir una estructura organizativa típicamente sufi. Por esta razón, antes de continuar nuestro análisis concerniente a la creación histórica del espacio transnacional mouride como producto de su relación con la política secular y el desarrollo de sus propias dinámicas migratorias, debemos detenernos a analizar las principales características del islam sufi, así como los apuntes distintivos doctrinarios y organizativos que le otorgaron sus rasgos básicos a lo que dejaba de ser un movimiento para convertirse en una organización o *tarixa* sufi: la mouride.

Asimismo, en este capítulo se aborda desde el ángulo ideológico-doctrinario el análisis de las primeras instituciones mouride, las *daaras*, que se perfilan rápidamente como el vector principal de transmisión del culto y educación mouride y de su expansión territorial durante las primeras décadas del siglo XX.

Como herramienta metodológica, este capítulo contempla varios posicionamientos teóricos sobre los principios doctrinales básicos mouride que serán aplicados en el resto de los capítulos. Al igual que en el capítulo precedente, se hace uso de las fuentes mouride, entendiendo por estas las narrativas orales o escritas presentes en obras sobre la historia del mouridismo y la información obtenida durante el trabajo de campo en Senegal. Se hace un énfasis particular en las ideas del fundador, Amadou Bamba, recogidas a través de citas textuales de su obra escrita traducida, así como en ideas transgeneracionales transmitidas en el marco del trabajo de campo por el marabout mouride Serigne Modou Mbenda Fall. Asimismo, es importante señalar el gran aporte de información y elementos teóricos presentes en la obra del historiador mouride Cheikh Anta Babou Mbacké. Este académico es, desde nuestro punto de vista, el historiador mouride más reconocido a nivel mundial.

Dos aspectos de su obra lo convierten en una fuente crucial en el contexto de esta tesis. Por un lado, el hecho de haber nacido y crecido cerca de Touba, en el seno de una familia de historiadores, nos ofrece el acceso tanto a fuentes (sobre todo aquellas en árabe y las provenientes de la tradición oral) como a perspectivas mouride. Por otro lado, al dedicar gran parte de su obra al análisis crítico de la historia del mouridismo, ayuda a balancear el conocimiento académico sobre ella, el cual hasta hace muy poco se encontraba dominado por visiones occidentales.

3.1 SUFISMO, MARABOUT Y BARAKA

3.1.1 El sufismo minimalista de Amadou Bamba

Como señala John Spencer Trimingham, antes del siglo XIX no se puede considerar a las órdenes religiosas como un elemento importante en el islam del África occidental. Sin embargo, la adherencia tanto a la Qadiriyya como a la Tidjaniyya se tornarían en sinónimo de ser musulmán en la región senegambiana durante este siglo²²⁷.

Como se analizó en el capítulo 1, los diversos movimientos de reforma islámica previos a esta centuria se habían caracterizado por sus ambiciones abiertamente políticas dirigidas contra la propia clase musulmana asociada al poder monárquico pagano. En la mayor parte de los casos, las insurrecciones sufíes obtuvieron victorias pasajeras en su afán por instalar regímenes teocráticos debido al apoyo externo que recibieron los sistemas políticos esclavistas. En el contexto inmediatamente posterior a la conquista colonial francesa, estas órdenes, *turuq* (tarixa en plural) o cofradías sufíes adoptaron una postura de acomodo al poder colonial francés, abandonando las estrategias de confrontación violenta. Desde una perspectiva histórica, las luchas armadas llevadas a cabo por estos movimientos representan excepciones dentro de una tendencia sufí más inclinada hacia el distanciamiento de los gobernantes y hacia la política secular como mecanismo para lograr el perfeccionamiento espiritual y los proyectos de construcción comunitaria. En el caso de la cofradía mouride, como apreciamos en el capítulo precedente y contrariamente a las percepciones tempranas coloniales, sus líderes nunca promovieron una acción militar ni contra los regímenes monárquicos wolof ni contra los franceses. En lugar de eso, los mouride buscaron crear una esfera autónoma moldeada por un nuevo marco intelectual y social como medio para difundir la práctica del islam sufí²²⁸. Entre las últimas dos décadas del siglo XIX y la primera del XX, Amadou Bamba desarrolló una nueva pedagogía sufí sobre la manera correcta en que las comunidades musulmanas debían vivir en un contexto marcado por el “paganismo” de las monarquías wolof de Kajoor y Bawol, y la descomposición social producto de los regímenes esclavistas y el proceso de colonización francesa. Con estos preceptos, Bamba comenzó a dar forma a su incipiente comunidad sufí.

²²⁷ TRIMINGHAM, John S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, Londres, 1970, p. 158.

²²⁸ ROBINSON, David, *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, Nueva York, 2004.

Para entender el éxito de la orden y de la pedagogía sufí diseñada por Bamba, es necesario esclarecer algunas cuestiones conceptuales sobre el islam sufí y su evolución histórica-institucional. Respecto de esta última cuestión, Trimingham propone un proceso de institucionalización histórica del islam sufí en tres etapas. La primera, del siglo VIII al XII, se caracterizó por la ausencia de organización social. Tanto maestros como discípulos convivían en contextos informales y no mantenían lazos entre sí. La segunda etapa, del siglo XIII al XV, percibió la emergencia de órdenes místicas caracterizadas por ejercicios espirituales específicos dirigidos por cheikhs vinculados intergeneracionalmente entre sí por medio de cadenas místicas llamadas *silsilas*²²⁹. Estas cadenas unían al fundador de una taríqa con la ortodoxia musulmana, el Profeta y sus colaboradores más cercanos por una parte y, con sus descendientes por otra. De esta etapa también debemos mencionar el desarrollo de las prácticas del *wird*²³⁰ y del *dhikr*²³¹. La primera consiste en extractos del Corán y oraciones especiales comunicadas por canales místicos a los fundadores de cofradía. La segunda es la repetición continua de Dios por medio de la recitación constante de sus nombres. Finalmente, la *khalwa*²³² o retiro espiritual, así como el *fikr*²³³ —meditación— también se consolidaron con los siglos como técnicas sufíes para lograr la purificación del espíritu y el alma. La última etapa en la evolución histórica del sufismo se caracterizó por el énfasis y la transformación de la autoridad divina del cheikh²³⁴.

Históricamente, el sufismo se ha considerado como la dimensión mística de la religión musulmana que surge en oposición al islam legalista basado en la palabra escrita del Corán y la *Sunna*²³⁵ del profeta Mahoma y profesado por los *ulemas*²³⁶. Precisamente esta dimensión mística la que ha impedido y aún impide una definición exacta del sufismo: “El sufismo es difícil de definir ya que, en gran medida, es auto-conscientemente esotérico”²³⁷.

Teniendo en cuenta esta dificultad para cernir de manera unívoca el significado del sufismo, este puede ser definido operacionalmente como “un sistema de

²²⁹ Véase el Glosario.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ TRIMINGHAM, John S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Londres, 1971.

²³⁵ Véase el Glosario.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ ERNST, Carl, *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*, Shambala, Boston, 1997, p. 139, en ROBERTS, Allen., *A Saint in the City.*, *op. cit.*, p. 22. Traducción del inglés mía.

pensamiento y un método para el entendimiento y aprendizaje del control del alma carnal o instintos animales presentes en todo ser humano²³⁸. El sistema sufí está moldeado por acciones y comportamientos que tienen como objetivo liberar al cuerpo humano del influjo de las preocupaciones mundanas, así como la purificación del alma y el pensamiento²³⁹. De manera más general, en varios contextos musulmanes, se considera al sufismo como la “dimensión interna del islam” y en algunos casos se le ha descrito como la “ciencia del corazón”²⁴⁰. En estos términos, puede considerarse al sufismo o *tasawwuf* (árabe) como la dimensión espiritual del islam, “una reacción a los fríos y formalistas principios del islam ortodoxo que pone un gran énfasis en el golfo absoluto que existe entre el hombre y Dios”²⁴¹.

La principal crítica a las cofradías sufíes desde la ortodoxia musulmana es la adoración de santos. Esta “veneración por los santos dentro de las cofradías, era condenada sobre todo, por el hecho de que se colocaban intermediarios entre el creyente y Dios”²⁴². Sin embargo, alrededor de la figura del santo con poderes sobrenaturales se vuelve posible la creación de una organización política y económica en forma de una cofradía sufí. Como señala Cruise O’Brien, “la preocupación de estos estudios es primeramente la emergencia de una forma particular de liderazgo, de tipo profético, y posteriormente el desarrollo de instituciones musulmanas sufíes que rastrean su origen hacia los milagros del santo fundador”²⁴³. De hecho, a pesar de que, como hemos señalado, los análisis de académicos coloniales como el de Marty revelan juicios basados en percepciones y estereotipos culturales, también resultan esclarecedores de la dimensión organizativa del islam sufí al sur del Sahara: “Los musulmanes negros de Senegal se alinean todos, sin excepción, detrás de la bandera de los marabouts. No conciben al islam fuera de la afiliación sufí a la orden o más exactamente sin la lealtad a algún ‘serigne’ o ‘thierno’”²⁴⁴.

Asimismo, aunque el lenguaje de los actores en este tipo de movimientos surgido alrededor de figuras carismáticas es religioso, sagrado o perteneciente a un mundo

²³⁸ *Nafs* es definido como “alma carnal”, el ser más bajo, el instinto animal. BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 83.

²³⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁴⁰ ROBERTS, Allen, op. cit. *Ibid.*

²⁴¹ EVERS ROSANDER Eva, WESTERLUND, David, *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Reformists*, Hurst & Co., London, 1997, p. 3.

²⁴² CRUISE O’BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, op. cit., p. 27. Traducción del inglés mía.

²⁴³ CRUISE O’BRIEN, Donal, COULON, Christian, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford University Press, 1988, p. 2. Traducción del inglés mía.

²⁴⁴ MARTY, Paul, *Études sur l’Islam au Sénégal*, op. cit., vol. 1, p. 3.

espiritual, lo que nos interesa estudiar son las cuestiones seculares derivadas de una organización religiosa de este tipo. Como argumenta Coulon, “sería erróneo considerar estos movimientos como típicos de sociedades oprimidas y subdesarrolladas; aunque la ideología mesiánica que los moviliza parece utópica, las instituciones a las que se aferran son muy reales”²⁴⁵.

Debido a la influencia del pensamiento de al-Ghazzali²⁴⁶ en Bamba, así como a la afiliación histórica de su familia y de él mismo con la cofradía Qadir, el sufismo que promovió el marabout wolof se inscribe en la modalidad propuesta por el místico persa desde el siglo XII. Este tipo de sufismo proponía una reconciliación entre la interpretación racional-legalista del islam de los ulema y las enseñanzas espirituales y esotéricas de los místicos. A pesar de ser un místico, Amadou Bamba nunca propuso una ruptura con la tradición legalista del islam ni con la sociedad en su conjunto, de ahí que su propuesta sufi se haya definido como sufismo minimalista, en el que, si bien le da gran importancia a cuestiones místicas, la educación formal islámica ocupaba un lugar central en el modelo educativo tarbiyya (o educación del alma).

A partir del pensamiento de al-Ghazzali, Amadou Bamba desarrolló su ideología de distanciamiento con la clase política más no de la sociedad²⁴⁷. La doctrina Qadir, en este mismo sentido, proponía un ascetismo moderado que permitía al creyente llevar a cabo la búsqueda de Dios mientras permanecía involucrado en los asuntos sociales. La doctrina Qadir recomienda a sus adherentes seguir las enseñanzas del Corán y las tradiciones del Profeta Mahoma al mismo tiempo que se lucha por mantener la pureza del alma. Como el resto de doctrinas sufíes, la doctrina Qadir enfatiza un profundo respeto y sumisión por parte del discípulo o creyente hacia la figura y autoridad del cheikh²⁴⁸.

3.1.2 Baraka

²⁴⁵ COULON, Christian, *Le marabout et le prince - Islam et pouvoir au Sénégal*, op. cit., p. 28. Traducción del francés mía.

²⁴⁶ Al-Ghazali, latinizado como Algazael (1058-1111) fue un teólogo, jurista, filósofo, psicólogo y místico de origen persa. Su obra tuvo una influencia decisiva en la concepción del sufismo propuesto por Amadou Bamba. BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit.

²⁴⁷ En su poema *Tazawudu Shubaani* (viaticum para la realización de la juventud) Amadou Bamba expresó: “Aquellos que los frecuentan (los gobernantes injustos) por su riqueza, comparten la corrupción que es la fuente de su poder.” MBAAY, Serigne Sam et al., *Recueil de poèmes en sciences religieuses de Cheikh A. Bamba*, vol. 1, Rabat: Daar El Kitab, 1988, p. 437 en BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit. Traducción del inglés mía.

²⁴⁸ BABOU, Cheikh Anta, “Educating the Murid: Theory and Practices of Education in Amadou Bamba’s Thought”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, no. 3, 2003.

Existe una gran variedad de definiciones de este concepto básico sufí: “gracia divina”, “bendición”, “fuerza benéfica”, “magia” o “poder sobrenatural”. Desde la perspectiva de la academia occidental, el concepto de baraka ha sido equiparado desde los estudios de Cruise O’Brien con el concepto weberiano de autoridad carismática²⁴⁹. En el marco de nuestra investigación, baraka, será utilizado como el poder espiritual del cual emana la legitimidad de la autoridad del jefe religioso sufí, en este caso el cheikh mouride.

Según el marabout mouride Serigne Modou Mbenda Fall, los criterios de transmisión de la baraka en el islam mouride son tres:

1. Pertenencia a la familia de Serigne Touba²⁵⁰.
2. Pertenencia a la familia de algunos de los discípulos de Serigne Touba que fueron elevados al rango de cheikh. Serigne Touba elevó a muchos de sus discípulos como Ibrahima Fall, Thierno Birahim, Serigne Mbacké Bousso. Al ser elevados al rango de cheikhs, adquieren la posibilidad de tener discípulos, como los hijos y los nietos de Serigne Touba.
3. Persona piadosa que sigue los preceptos del islam²⁵¹.

Hay varios métodos por medio de los cuales se transmite la baraka de los marabouts hacia los discípulos. Algunos de estos son: la sangre, la saliva, los discursos, la ropa, las tumbas o las fotografías de Cheikh Amadou Bamba, sus descendientes y sus primeros taalibé elevados al rango de cheikh.

En el marco del trabajo de campo en Senegal, en numerosas ocasiones se tuvo la oportunidad de presenciar el acto en que el marabout, tras efectuar un rezo, escupe en las manos del discípulo como método de transmisión de su baraka y para volver efectivas las oraciones llevadas a cabo previamente por el discípulo. Por otra parte, quien ha estado en Senegal puede corroborar que la iconografía sufí, y muy particularmente la mouride, es una característica omnisciente del paisaje urbano senegalés. Existe la creencia por parte de los mouride en la capacidad de transmisión de baraka por medio de las representaciones fotográficas o artísticas de las imágenes iconográficas de la cofradía (Amadou Bamba, Ibrahima Fall, la mezquita de Touba). En este sentido, los estudios de Allen y Mary Roberts sobre las artes visuales mouride en el

²⁴⁹ WEBER, Max, *Economy and Society*, University of California Press, Berkely, Los Ángeles, 1978.

²⁵⁰ Serigne Touba es la forma más popular que tienen los mouride de llamar a Cheikh Amadou Bamba. Literalmente significa “el marabout de Touba”.

²⁵¹ FALL, Serigne Modou Mbenda. Entrevista personal, Dakar 12/11/09. Traducción del francés mía.

Senegal urbano contemporáneo demuestran que la única imagen de Cheikh Amadou Bamba, reproducida *ad infinitum* por los artistas gráficos mouride, cumple al mismo tiempo la función simbólica de ícono y la de productor y médium para captar la captación de la baraka²⁵².

3.1.3 El cheikh

La baraka es transmitida a sus descendientes y a los discípulos promocionados al rango de cheikh. Al ser liberado, el discípulo adquiere la baraka de su marabout y con ello la posibilidad de tener discípulos. La baraka está presente en la familia de Serigne Touba y en las familias de sus grandes discípulos²⁵³.

El cheikh o marabout es el depositario del poder espiritual o baraka. Representa la encarnación de este poder que a su vez simboliza la legitimidad de su autoridad —real y espiritual— que ejerce sobre el conjunto de sus discípulos, seguidores o taalibé. Corresponde al marabout, y solo a él, la transmisión de baraka²⁵⁴.

Amadou Bamba consagró a los primeros cheikhs mouride en Daarou Saalam entre 1886 y 1888. Después de su nombramiento, estos cheikhs procedieron a fundar sus propias aldeas y escuelas para formar a sus propios taalibé y así constituir sus propias comunidades marabóuticas mouride. En este momento, puede observarse un primer crecimiento del espacio mouride a través de la fundación de escuelas y aldeas marabóuticas en Kajoor. Bamba continuó nombrando cheikhs hasta 1912, cuando la administración francesa lo puso bajo arresto domiciliario en la ciudad de Diourbel. A partir de entonces, la tarea de nombrar nuevos cheikhs fue continuada por sus hermanos Cheikh Anta y Maam Thierno, y sus primeros discípulos consagrados cheikhs (Ibra Fall, Isa Jenn, Massamba Joob). Cuando estos murieron, la obtención del título de cheikh mouride se convirtió en una cuestión exclusivamente hereditaria²⁵⁵.

Entre los primeros discípulos que accedieron a la posición de cheikh tras su nominación por Bamba, se encontraban antiguas castas y categorías sociales precoloniales wolof. Bamba intentó traducir en la práctica el principio sufi de igualdad

²⁵²ROBERTS, Allen, *A Saint in the City*, *op. cit.*

²⁵³FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁵⁴“Uno se vuelve cheikh por voluntad de un amo espiritual. La entrega de este título representa la voluntad del amo espiritual. Es un privilegio del fundador que se encuentra enraizado en su Baraka [...]. Para los Mouride, el poder para consagrar cheikhs está dado por Dios. Es un poder místico que pertenece al dominio del *baatin* (lo escondido, lo esotérico). Por lo tanto es la gracia espiritual de Amadou Bamba lo que hace a un cheikh.”BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, *op. cit.*, p. 100. Traducción del inglés mía.

²⁵⁵*Ibid.*

entre los discípulos, ante el guía espiritual y ante Dios, y así elevar al rango de cheikhs a discípulos de todo tipo de origen social. Los clérigos musulmanes tradicionales de Kajoor y Bawol se oponían —al igual que al método educativo— a este modo de gestionar las jerarquías religiosas, ya que significaba una revolución de las posiciones de autoridad, las cuales tradicionalmente debían ser obtenidas por medio de una trayectoria exitosa en el estudio del islam, así como —y sobre todo— la pertenencia a familias prestigiosas, o *doma sokhni*.

3.2 LA RELACIÓN CHEIKH-TAALIBÉ

A pesar de las acusaciones y de las caracterizaciones destinadas a descalificar al movimiento mouride por parte de los administradores y académicos coloniales franceses de principios del siglo XX, Amadou Bamba siempre enfatizó su firme creencia en Alá, el profeta Mahoma y la sunna, es decir la ortodoxia musulmana:

Amadou Bamba dijo: “Para ser mouride hay que ser primero musulmán.” Aquello que caracteriza al musulmán debe caracterizar al mouride. Condición *sine qua non* para ser mouride. La primera condición para convertirse en mouride es por tanto la de ser musulmán y respetar los cinco pilares del islam o sea: La *shahada* [o profesión de fe: “No hay más Dios que Alá y Mahoma su profeta”], la oración, el *zakat* (dar limosna), el *hadj* (o peregrinaje a la Meca) y el ayuno en el mes de Ramadán. Serigne Touba, el mismo lo dijo: no es una cofradía nueva. El vino para rehabilitar una vía que ya había trazado el Profeta. Por lo tanto el no es el creador de ninguna cofradía como suele pensarse. El rehabilitó una vía que ya había sido trazada por el profeta y que estaba en vías de perdición. Serigne Touba vino y la renombró [la vía mouride] bajo la denominación del mouridismo²⁵⁶.

3.2.1 El pacto de lealtad

Una vez reconocido este principio de adherencia a la ortodoxia sunni musulmana, Amadou Bamba fijó una serie de obligaciones (condiciones) que debían reunir los aspirantes a formar parte de su congregación.

En primer lugar, Amadou Bamba enfatizó la importancia de tener un guía religioso cuya función consiste en la conducción del discípulo por el camino del bien en la vida terrenal garantizándose así el acceso de este al paraíso en el más allá:

Aquel que no tenga marabout, tendrá a Satanás por guía²⁵⁷.

Serigne Touba dijo que todo musulmán debe tener un guía. El guía es esencial para ser

²⁵⁶ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁵⁷ MBACKÉ, Cheikh Amadou Bamba, *Massalik al-Jinani* (Caminos al paraíso) en BABOU, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad*, *op. cit.*

llevado hacia Dios. Nosotros, como discípulos de turuq y como musulmanes estamos obligados a encontrar un marabout. Pero Serigne Touba no te dice de ir hacia ninguno en particular. Tienes que ver primero si aquel a quien te diriges te conviene. ¿Tienes confianza en él? Teniendo confianza en él es cuando puedes someterte a él, a través del pacto de lealtad. Antes de contraer un pacto de lealtad con alguien se necesita primero que tengas confianza en él. Deberás de haber hecho un trabajo de observación que te habrá permitido comprender y conocer a tu marabout antes de hacer el pacto de lealtad con él²⁵⁸.

Por lo tanto, la primera obligación concreta para convertirse en mouride es el pacto de lealtad con el marabout. El pacto representa la relación que une a todo taalibé con el mouride. La ceremonia o gesto que sella esta relación recibe el nombre de *njebelu*, cuyo significado en wolof es sumisión. El taalibé mouride está obligado a someterse al marabout a través de este ritual²⁵⁹, el cual suele enunciarse así: “Me someto a usted eternamente, aquí y en el más allá. Todo lo que me pida que haga lo haré, todo lo que me prohíba que haga, no lo haré.”²⁶⁰,

Una vez que se realiza este ritual, el discípulo obtiene la bendición del marabout y ya puede considerarse que se es mouride. Sin embargo, para concretar esta relación personal, base de la organización de la sociedad religiosa mouride, el taalibé debe cumplir con un número de condiciones y comportamientos:

En la relación entre el taalibé y el marabout, el taalibé debe venerar a su marabout. Cuando se hace un pacto de lealtad con el marabout, esto significa que debes someterte enteramente a él. Todo lo que te diga que hagas, hay que hacerlo; todo lo que te prohíbe que hagas, no hay que hacerlo. Hay que respetarlo. Hay que tener una buena idea de él. No debes tener dobles pensamientos hacia él. Hay que respetarlo, hay que respetar a su familia y a sus hijos. Incluso si tiene muchos bienes materiales hay que respetarlo. Esta relación es la que permite verdaderamente al taalibé esperar algo aquí y en el más allá. A partir del momento en el que haces un pacto de lealtad con él, le perteneces, eres como un objeto personal del marabout. No es una forma de esclavitud. No te impide tener un espíritu crítico. No es una forma de esclavitud porque teóricamente, le perteneces al marabout. Teóricamente dije, teóricamente, ¡que quede bien claro esto! No es una forma de esclavitud sino un pacto de lealtad porque has sido tú quien ha decidido unirse al marabout para que seas llevado hacia Dios. El marabout no dijo que vinieras a someterte a él, has sido tú quien ha decidido venir a someterte a él²⁶¹.

Como se puede apreciar, el amor a un cheikh difiere de la relación interpersonal de afecto bajo la cual las sociedades occidentales definen este concepto. El amor a un cheikh se expresa mediante la sumisión al *ndigël* de un cheikh. Los mouride aseveran que el *njebelu* o pacto de lealtad a un cheikh es la puerta de entrada al mouridismo y

²⁵⁸ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

con ella al paraíso. Uno se convierte en mouride al someterse al cheikh. De hecho, es común entre los mouride caracterizar la relación que les une a su jefe religioso como la de un “cadáver en manos de su embalsamador”. Esta frase es atribuida en relatos mouride al propio Bamba aunque su autor en realidad es Sahl al Tustari (816-896) y se trata de una referencia común en la historia del sufismo tanto en Senegal como en otras regiones del mundo musulmán²⁶².

Es importante señalar que la relación cheikh-taalibé no es definitiva en términos temporales. Aunque la tendencia general indica que un discípulo le debe lealtad al marabout que históricamente ha estado relacionado con su familia, también es posible encontrar casos menos frecuentes en los que el discípulo escoge su propio marabout, siempre y cuando este se encuentre de alguna u otra forma vinculado al linaje de Cheikh Amadou Bamba o a alguno de sus “grandes discípulos” convertidos en cheikhs en los albores del movimiento. Cuando el marabout personal de algún discípulo muere, este debe inmediatamente renovar su pacto de lealtad con la cofradía y buscar un nuevo líder religioso al cual afiliarse. Por lo general, la renovación de pacto se hace con el hijo del marabout fallecido, quien representa el heredero de su autoridad espiritual. Como veremos más adelante, estas formas de transmisión de la autoridad religiosa en el momento de suscitarse la muerte de algún marabout tendrían una importante repercusión en el liderato de la cofradía tras la muerte de Amadou Bamba en 1927.

Seguido la ruptura [de la relación] está ligada a la muerte del marabout. Pero esta ruptura no es total como pudiese pensarse ya que en el mouridismo, cuando no se tiene marabout hay que buscar inmediatamente otro. Por lo general en el marco del mouridismo se te aconseja ligar un nuevo pacto de lealtad con el hijo del marabout fallecido. Si no, con otro marabout, siempre y cuando sea de la línea de Cheikh Amadou Bamba. De preferencia en el mouridismo, se hace pacto de lealtad dentro de la descendencia de Serigne Touba, sus hijos, sus nietos y bisnietos. O también entre los descendientes de algún cheikh. Porque Serigne Touba, en su concesión estaban los que se llama sus grandes discípulos²⁶³.

La estricta relación de sumisión entre el cheikh y el taalibé mouride es quizás el aspecto del movimiento que más interés ha despertado en la academia occidental. Como se ha reiterado, los juicios colonialistas del antropólogo Paul Marty han inspirado un gran número de sofisticadas interpretaciones sobre el significado de la sumisión y de la relación cheikh-taalibé en la cofradía mouride. No obstante, se debe tomar en cuenta que las observaciones de Marty respondían a un contexto histórico-político determinado

²⁶² BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 86.

²⁶³ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

—el del incipiente orden colonial francés en África occidental— y a las ideas preponderantes del colonialismo francés sobre las sociedades africanas de principios del siglo XX, basadas en estereotipos culturales que concebían al movimiento como una forma de explotación que llevaban a cabo los líderes de sus seguidores.

Siguiendo esta línea de argumentación propuesta por Marty, subsiguientes investigadores han descrito y conceptualizado retrospectivamente y de manera análoga la relación cheikh-taalibé en la cofradía mouride. Mientras que Donal Cruise O'Brien y Christian Coulon la analizaron en términos de carisma y clientelismo, Jean Copans y el resto de su equipo de investigadores adoptaron un enfoque marxista en el que la ideología mouride deriva en una relación de explotación. El común denominador de estas investigaciones es que se han llevado a cabo desde marcos, conceptos, categorías y perspectivas occidentales de lo que representan los procesos de construcción de comunidades e imaginarios socio-políticos. En este sentido, la relación cheikh-taalibé es comparada implícita y sistemáticamente con estándares normativos provenientes de una perspectiva ideológica estado-nacional. A través de dichos estándares, y sobre todo a raíz del proceso de secularización que han vivido las sociedades occidentales durante los últimos tres siglos aproximadamente, resulta sumamente complicada la comprensión de sociedades cuyos miembros identifican primordialmente su pertenencia a comunidades religiosas en lugar de la nación. Sin embargo, al reflexionar sobre estos procesos de construcción comunitarios en términos de su historicidad, no resulta muy diferente el grado de lealtad o sumisión que se le exige al taalibé con su marabout de aquel que se le exige al ciudadano con su nación. El taalibé mouride se entrega “teóricamente” al marabout como el cadáver en manos del embalsamador, de la misma forma en que nosotros, como ciudadanos, nos entregamos “teóricamente” a la nación y al proyecto de sociedad que esta propone.

Al igual que el surgimiento del movimiento y las relaciones tempranas entre los mouride y la administración francesa (ver capítulo 2), esta conceptualización de la relación cheikh-taalibé en términos de explotación y servilismo ha comenzado a ser reevaluada a través de la rehabilitación académica de la perspectiva mouride.

En primer lugar, debemos resaltar —como lo hacen los mouride— el hecho de que es el propio taalibé quien inicia la relación de dependencia a través de su njebelu, y de que es también el propio taalibé quien la puede romper o terminar. Esta dimensión de la relación no debe ser pasada por alto en ninguno de los contextos históricos por los que ha transitado. Por el momento, es necesario recordar que el sometimiento voluntario

a la autoridad místico-religiosa de Amadou Bamba en el contexto del inicio del movimiento mouride y de la fundación de la cofradía, respondía primordialmente a un desgaste social provocado por la violencia de los regímenes monárquicos wolof precoloniales y las yihads armadas que peleaban contra ellos. En este marco, integrarse al movimiento disidente mouride y posteriormente a sus primeros asentamientos comunitarios, representaba una mejor opción para algunos miembros de las sociedades wolof (aquellos ubicados en zonas rurales principalmente) que vivir bajo el yugo de los jefes wolof subordinados al poder francés.

Lo anterior no quiere decir que el sistema social mouride no funcionara a través de una importante dimensión de dependencia y desigualdad entre los discípulos y los marabouts, sino que la sumisión absoluta de la que se habla en la academia y que el discurso mouride reproduce mediante ciertos rituales pertenece más al ámbito de la teoría o al de la ideología que al de la realidad²⁶⁴. Concordamos con Christian Coulon, quien concluye que “la relación marabout-taalibé en Senegal es pues, esencialmente una relación de dependencia personal dentro de la cual el carisma y el clientelismo se complementan”²⁶⁵.

Finalmente, el grado de devoción de los taalibé mouride también se hallaba determinado por el origen social de la persona que se unía al mouridismo y por el hecho de que Bamba era considerado al mismo tiempo un santo y un sabio. Mientras que las cualidades de santo y posteriormente de mártir en la época del colonialismo francés lo hicieron un personaje muy carismático a nivel popular, las élites musulmanas que decidieron unirse a la cofradía lo hacían básicamente por sus credenciales de gran maestro y por los vínculos de parentesco que se habían forjado en el pasado entre la familia de Amadou Bamba y las principales familias letradas aristocráticas musulmanas de los reinos precoloniales de Kajoor y Bawol.

3.2.2 El trabajo

Otro elemento central en la doctrina y práctica mouride es la importancia atribuida al trabajo al servicio del cheikh o *khidma*. De hecho, Khadim al-rasul —servidor del Profeta— fue un nombre que se dio a sí mismo Amadou Bamba para resaltar la importancia religiosa del trabajo que deriva de este concepto. En dos de sus obras —

²⁶⁴ BABOU, Cheikh Anta, *Ibid.* Traducción del inglés mía.

²⁶⁵ COULON, Christian, *op. cit.*, p. 192. Traducción del francés mía.

Muqadimat al Khidma (Preludio al trabajo) y *Bidaayat al-Khidma (Iniciación al trabajo)*—, Bamba plasmó su teoría del trabajo. En ellas aparecen referencias del profeta que por lo general, entre los mouride y sus estudiosos, se le atribuyen a Amadou Bamba:

1. Trabajar es un medio para adorar a Dios.
2. Trabaja como si no fueras a morir nunca y reza como si fueras a morir mañana.

La relación de los taalibé con el trabajo, junto con el grado de devoción u obediencia al cheikh, es otro de los tópicos que más han atraído a los investigadores del mouridismo:

La otra condición es el trabajo. Yo diría que la base misma del mouridismo, es el trabajo. Yo diría que el trabajo es una vía para ser llevado al más allá, para ser llevado hacia Dios. Serigne Touba dijo que “solo el trabajo puede llevar a alguien hacia la vía divina.” El trabajo es llamado en el mouridismo khidma²⁶⁶.

Para Amadou Bamba, la búsqueda de la riqueza no debía estar motivada por el prestigio o deseo de acumular poder o ser ostentoso, sino solo por la voluntad de ganar uno mismo dignamente su subsistencia y evitar dependencia en otros seres humanos²⁶⁷. Es cierto que Bamba alentaba a sus discípulos a obtener su *kasb*²⁶⁸ a través de la labor o la acción física, *amal*²⁶⁹, pero la diferencia con khidma radica en que este último concepto sufí del trabajo se realiza siempre en beneficio de otros y su recompensa se piensa, se obtiene en el más allá. Si bien las fuentes mouride indican la importancia del valor y sentido comunitario del trabajo como khidma, este aspecto fue en gran medida dejado de lado por los antropólogos y administradores coloniales para ocuparse en conceptualizar al mouridismo como una forma de explotación. De esta manera, el gobernador general del África Occidental Francesa, William M. Ponty, basado en las interpretaciones de Paul Marty, aseguraba en 1912 que la cofradía mouride era una especie de “desviación” en que la religión “solo sirve como un pretexto para la explotación de las masas ignorantes”²⁷⁰.

Más allá de concepciones culturalistas u orientalistas, el trabajo desempeña un

²⁶⁶ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁶⁷ SOW, Fatou, *Les logiques de travail chez les mouride*, tesis de maestría en estudios africanos, Universidad París I Panthéon La Sorbonne, 1998.

²⁶⁸ Véase el Glosario.

²⁶⁹ Véase el Glosario.

²⁷⁰ PONTY, William en SEARING, James, “*God Alone is King*”: *Islam and Emancipation in Senegal*, *op. cit.*, p. 231-232.

papel central en la doctrina y en la práctica religiosa mouride, así como en el mantenimiento de lazos afectivos entre correligionarios. Esto último se debe a que el concepto khidma —altamente valorado por los mouride— consiste específicamente en un trabajo comunitario. En el contexto de esta investigación, el trabajo —valor primordial expresado en los testimonios de los mouride entrevistados— es uno de los elementos que más han contribuido al diseño, creación y expansión de la sociedad religiosa transnacional mouride. En el sentido en que este presenta una dimensión indudablemente comunitaria, representa un importante vector de integración social y de desarrollo colectivo por encima de consideraciones individualistas predominantes en las sociedades occidentales que hacen parecer al mouridismo como un sistema de explotación.

Como se verá más adelante, la implicación económica del khidma, entendida en perspectiva histórica, ha sido considerable, ya que ha derivado en la acumulación de riqueza y prestigio en el interior de la organización mouride y en beneficio de sus líderes. Sin embargo, como afirma Babou, “este resultado secundario no debe empañar su dimensión ética y doctrinal”²⁷¹.

3.2.2.1 Cheikh Ibra Fall , bayfalismo y doctrina del trabajo

Interpretado de un sinnúmero de maneras, el personaje Cheikh Ibra Fall en la historia del mouridismo no solo se beneficia del baraka de Cheikh Amadou Bamba, como lo hace cualquiera de sus descendientes directos o primeros discípulos, sino que inyecta a la tarixa su propia mística. La devoción del taalibé mouride hacia su cheikh, uno de los pilares del mouridismo, se encuentra en su máxima expresión en la saga mitológica mouride, en el personaje Mame Cheikh Ibra Fall y en la subcofradía de los bayfals²⁷².

Según la historiografía mouride, este personaje de origen social ceddo tuvo un día una revelación mística en que se le instaba a realizar un viaje en busca de un guía espiritual al cual debía entregarse en cuerpo y alma una vez que lo encontrara. Después de un periplo místico, Ibra Fall conoció finalmente a Amadou Bamba y supo inmediatamente que este era el guía que buscaba. La gran devoción de Fall por Bamba lo llevó a creer que no tenía necesidad de observar rigurosamente los rituales básicos

²⁷¹ BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 91.

²⁷² *Baay* significa padre en wolof. Literalmente, el término bayfal significa hijo de Fall (Ibrahima). Simbólicamente, alude a la relación paternal que se establece entre todo seguidor de la vía con su fundador.

del islam, puesto que la sumisión total mostrada hacia Bamba era a la vez su conexión con Dios, y trabajar para el marabout constituía la mejor manera de honrarlo. La historia mouride hace énfasis en la importancia de Ibrahima Fall en la construcción de la doctrina mouride, debido a que su persona y sus seguidores representan no solo la exaltación del trabajo, sino también la estricta sumisión a la autoridad del cheikh²⁷³, es decir, los vectores centrales del mouridismo.

La vía bayfal se basa en dos elementos primordiales: por una parte, la fe en Alá, en su profeta, en Cheikh Amadou Bamba y en Cheikh Ibrahima Fall, y por otra, en la sumisión absoluta a un guía religioso: “Los bayfal son mouride pero mouride *saadix* [sadike]²⁷⁴, es decir perfectos, dedican integralmente su vida al marabout y a Dios”²⁷⁵. De hecho, el islam mouride es considerado por algunos de sus seguidores como el resultado de la creencia en los pilares fundamentales del islam ortodoxo encarnados en la persona de Cheikh Amadou Bamba más la santificación e institucionalización del trabajo como un valor fundamental encarnado en la persona de Cheikh Ibrahima Fall: “Cheikh Ibrahima Fall obtuvo esta aura que tiene hoy en día porque se manifestó mucho a través del trabajo”²⁷⁶.

Es verdad que el valor religioso del trabajo es uno de los ejes ideológicos de todo mouride, pero en Ibrahima Fall y en los bayfal se encuentra —al igual que la devoción del discípulo al marabout— llevado a su máxima expresión. Fall consideraba que el trabajo (cualquiera que este fuera pero en su caso enfatizaba el trabajo físico) al servicio de Amadou Bamba, es decir, el trabajo en su dimensión religiosa, podía considerarse como un sustituto de los rituales y pilares básicos del islam. Por ello, el bayfalismo surge como una corriente dentro del mouridismo que enfatiza el valor de las acciones *haqiqa*, por encima de la *sharia* (ley musulmana escrita). En este sentido, “para los bayfal, es la fe del musulmán lo que procura a las prácticas religiosas un valor espiritual y no al contrario”²⁷⁷. De este modo, aplicado al ámbito del khidma mouride, el trabajo comunitario se convierte en una especie de *modus vivendi*: “Para obtener alguna

²⁷³ El culto al ndigël (orden, recomendación emitida por una autoridad religiosa) es uno de los aspectos doctrinarios centrales del mouridismo, pero que la academia occidental se ha encargado de mitificar y exagerar. Sin embargo, resulta indispensable su análisis debido a las implicaciones políticas que tuvo en el contexto de construcción del estado colonial y poscolonial senegalés, así como del espacio transnacional mouride. Ver capítulos posteriores.

²⁷⁴ Véase el Glosario.

²⁷⁵ PEZERIL, Charlotte, “L’anthropologue ‘insouffisant’: implication du corps et esprit de la voix en pays Bayfal”, *Social Compass*, 57(4), 2010, pp. 449-463.

²⁷⁶ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁷⁷ AUDRAIN, Xavier, “Devenir ‘baay-Fall’ pour être soi. Le religieux comme vecteur d’émancipation individuelle au Sénégal”, *Politique Africaine*, 94, 2004, pp. 149-165. P. 155.

cosa del marabout, para esperar algo en el más allá, se necesita primero respetar esta condición. El trabajo es una condición en sí misma del mouridismo”²⁷⁸.

Históricamente, lo anterior ha permitido a *algunos* discípulos bayfal la transgresión no solo de los rituales asociados a la ortodoxia musulmana (sobre todo los cinco rezos diarios y el ayuno en el mes de Ramadán), sino también de ciertas normas comunitarias, como la prohibición de la ingesta de alcohol o de sustancias estupefacientes, por ejemplo, la *yamba* (*cannabis*), proscritas por la moral musulmana.

De hecho, la cuestión del rezo es un asunto complejo en el bayfalismo. Muchos bayfal afirman que realizar un trabajo específico constituye una especie de rezo. También hay quienes afirman que el rezo en los bayfal no puede ser dividido en cinco sesiones, como lo estipula la ortodoxia musulmana, sino que este debe ser realizado de manera continua²⁷⁹. Lo anterior no significa que este tipo de comportamiento se traduzca en la norma bayfal (aunque ciertos discípulos, sobre todo en la actualidad, así lo consideren), ni que el bayfalismo se conciba básicamente como el proceso de construcción de una heterodoxia musulmana. En este sentido, concordamos con el posicionamiento académico que considera que el elemento de diferenciación de la vía bayfal respecto del culto mouride no radica en una desviación fundamental de la doctrina musulmana, sino en una acentuación de sus elementos sufíes²⁸⁰, es decir, en la centralidad de la experiencia, el imperativo del corazón y el conocimiento y dominio de lo “secreto”²⁸¹.

Como se mencionó con anterioridad, la llegada de Fall a la daara de Cheikh Amadou Bamba supuso una revolución en cuanto a la ética de comportamiento del taalibé hacia su cheikh, así como la valorización del trabajo en su dimensión religiosa. La imposición de este código de conducta y la importancia adjudicada al trabajo físico (preparación de la tierra para el cultivo, cocina, limpieza) y la ausencia de ritos musulmanes ocasionaron que algunos discípulos partieran de la daara de Cheikh Amadou Bamba en total desacuerdo con el sistema introducido por Ibrahima Fall: “Los

²⁷⁸ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁷⁹ La práctica del *zikhr* (árabe) o *sikar* (wolof) es un ejemplo de lo anterior. Este ritual se puede realizar de manera individual o colectiva. Consiste en la enunciación de la profesión de la unicidad de Dios en el islam: “No hay más divinidad que Dios”. En su modalidad colectiva consiste en un círculo formado por los discípulos bayfal en los que se canta constantemente esta letanía mientras que se avanza rítmicamente al compás de esta. Trabajo de campo, Dakar 22/11/09 y Madrid 23/01/11 Observación participante en las dahiras bayfal de Dakar y en la celebración del Magal mouride en Madrid.

²⁸⁰ MASSO GUIJARRO, Ester, “Baye-Faal in Senegal, Baye-Faal in Lavapiés, Baye-Faal in Sacromonte caves: diasporic transnationalism of a Sufi heterodoxy”, *Annual Review of Islam in Africa*, 2014, en vías de publicación.

²⁸¹ PEZERIL, *op. cit.*

trabajos campestres, los trabajos domésticos, eso era una obligación primordial para Mame Cheikh Ibra Fall”²⁸².

Sin embargo, al ser elevado al rango de cheikh por Amadou Bamba, Cheikh Ibrahima Fall se convirtió en una figura central en el mouridismo. A partir de entonces, Amadou Bamba no fue un simple maestro de escuela coránica, sino un hombre de Dios al que se le debía una veneración absoluta.

Más allá de caracterizaciones tendientes a hacer coincidir la concepción de Ibrahima Fall y los bayfal y la teoría de la reconstitución de la sociedad precolonial wolof en torno al proyecto de sociedad religiosa de la cofradía mouride (interpretación basada en resaltar la coincidencia de los rasgos culturales de los antiguos esclavos ceddo en los nuevos bayfal), debe destacarse el papel de este líder religioso en el contexto histórico en que el líder de la cofradía se encontraba en el exilio. Los años que Bamba permaneció exiliado en Mauritania y bajo arresto domiciliario en Ceyeen y Diourbel fueron determinantes para el desarrollo espacial, cultural e institucional de la cofradía gracias a la agencia histórica de familiares y principales colaboradores. Ibrahima Fall no solo dinamizó el trabajo agrícola y la educación coránica en las daaras, consolidándose su institucionalización, sino que al establecerse en la ciudad de Saint-Louis, también desempeñó el importante papel de interlocutor de la cofradía ante los poderes coloniales para presionar a estos últimos y conseguir el regreso de Bamba de Gabón durante el primer exilio²⁸³. Por ello, asociar el surgimiento de la figura de Ibrahima Fall y la vía bayfal como la adaptación de una secta pagana precolonial al contexto del surgimiento de la sociedad mouride sería un error, ya que dicho fenómeno ha sido y es central en el desarrollo del mouridismo y no marginal y anacrónico como se le ha caracterizado desde diversos frentes²⁸⁴.

Concordamos con el argumento de Cruise O’Brien sobre la influencia cultural que ejerció Ibrahima Fall en el islam mouride. No obstante, esto no significa que dicha influencia cultural haya desempeñado un papel determinante en el proceso de constitución de la cofradía. Si se acepta la centralidad del origen social ceddo de

²⁸² FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁸³ “Impuso con éxito su estilo religioso a los primeros mouride y este estilo influenció de manera decisiva la evolución ulterior de la cofradía. Su obsesión personal por el trabajo físico fue retomado e institucionalizado durante generaciones sucesivas de mouride” CRUISE O’BRIEN, Donal en COUTY, Philippe, *La doctrine du travail chez les Mourides*, ORSTOM, Paris 1972. Traducción del francés mía.

²⁸⁴ Además de las ya citadas interpretaciones culturalistas de Ibrahima Fall y el movimiento bayfal, esta comunidad también ha enfrentado la estigmatización tanto de la ortodoxia mouride como del resto de la sociedad colonial y poscolonial senegalesa; en especial, aquella proviene de otras cofradías, como la Tidjan.

Ibrahima Fall en la fundación y constitución de la sociedad religiosa mouride, se acepta implícitamente el argumento que por tanto tiempo dominó en la investigación sobre el mouridismo, en la que se concibe a este como una reacción o restitución de la sociedad precolonial wolof, en particular de la categoría social ceddo en torno a la autoridad marabóutica. Como se ha insistido, el argumento que se esgrime en este trabajo, y que intenta entroncar con perspectivas históricas críticas del estudio de la cofradía, considera el mouridismo como un proyecto de reforma del islam wolof inscrito en la perspectiva histórica más amplia, que supone la islamización de África occidental en general y la región senegambiana en particular, y no como la súbita reconfiguración de la antigua sociedad wolof al contexto de cambio político que supuso la colonización francesa y la derrota de los regímenes monárquicos.

3.2.3 Educación: daara tarbiyya como espacio pedagógico integral

La puesta en marcha del método educativo tarbiyya propuesto por Amadou Bamba como proyecto de reconstrucción social es el verdadero origen del movimiento mouride. Ahora bien, la forma institucional que adoptó este método fue la daara tarbiyya o “escuela de trabajo”. Contrariamente a las percepciones coloniales²⁸⁵ y a reformulaciones académicas posteriores²⁸⁶ sobre la naturaleza del movimiento mouride como una nueva forma de esclavitud religiosa en la que la educación no tenía cabida, la perspectiva mouride nos ofrece otro punto de vista:

La educación en el mouridismo es fundamental. El Corán es fundamental. El aprendizaje del Corán es fundamental en el seno del mouridismo. Conocer los preceptos del islam, la religión islámica y el mensaje del Profeta es muy importante en el mouridismo. Es por ello que Serigne Touba se dedicó mucho a escribir. A escribir poemas dedicados al profeta y al buen Dios. Es bueno para todo mouride conocer tanto el Corán como los escritos y dichos de Serigne Touba, como gesto de reconocimiento al marabout. Lo que escucha usted en las *dahiras* [árabe, círculo de oración]²⁸⁷ la declamación de khassaïdes, es un acto de reconocimiento a su marabout. Esta es otra condición del mouridismo²⁸⁸.

El concepto de educación tarbiyya propuesto por Amadou Bamba se refleja en gran medida en sus pensamientos e ideas, que aparecen en su obra escrita (libros y

²⁸⁵ MARTY, Paul, *op. cit.*

²⁸⁶ “La mayor contribución de Amadou Bamba en el desarrollo de la nueva cofradía no se encuentra en su actividad organizacional, o incluso en su enseñanza, sino en los poderes sobrenaturales que sus seguidores le atribuían —en términos weberianos, su legitimidad carismática.” CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, *op. cit.*, p. 38. Traducción del inglés y cursivas mías.

²⁸⁷ Ver capítulos posteriores.

FALL, Serigne Modou Mbenda. Entrevista personal, 22/11/09, *op. cit.* Traducción del francés mía.

cartas), así como en las transcripciones de sus sermones más célebres²⁸⁹. Para Bamba, la principal obligación del ser humano era la búsqueda de una educación islámica con el objetivo de ayudar a transformar a la sociedad de manera pacífica²⁹⁰. En la educación de una persona era igualmente importante su formación en las ciencias religiosas exotéricas (aprendizaje del Corán) como la dimensión mística adquirida por medio de la práctica. En el diseño pedagógico de Bamba, la educación del discípulo constaba de tres etapas:

1. Educación exotérica o *taalim*, enfocada a la transmisión de conocimiento a través del estudio del Corán.
2. Educación esotérica o *tarbiyya*, dirigida a educar el alma y forjar el carácter del discípulo.
3. Educación de ascensión o *tarquiyya*, impartida a un grupo selecto de estudiantes destinados a ejercer posiciones de líderes comunitarios.

Como señala Cheikh Anta Babou, aunque estos conceptos sufís eran conocidos en el mundo letrado musulmán, se trataba de simples nociones abstractas. El mérito de Bamba fue emprender un esfuerzo consciente por dotarlos de una práctica concreta en su proyecto educativo²⁹¹.

El término wolof *daara* que deriva de *dar* (lugar en árabe), históricamente ha designado una escuela coránica. Este tipo de institución es común a todas las cofradías sufís, incluida la *mouride*. Lo que en realidad constituye una innovación *mouride* es lo que Babou denomina *daara tarbiyya*. Como indicamos, esta escuela fue diseñada exclusivamente para discípulos hombres que se sometían voluntariamente al método educativo *tarbiyya*, o educación del alma. La primera generación de discípulos, una vez que terminaron su educación *tarbiyya* y obtuvieron el grado de *cheikhs tarquiyya* (último grado en el modelo educativo de Bamba) se convertiría en un elemento clave para el desarrollo e implementación subsiguiente del sistema en las primeras aldeas *mouride*:

Los grandes discípulos estudiaron todos en la *daara* de Serigne Touba. La *daara* es muy

²⁸⁹ “No cabe duda que un tiempo limitado dedicado al trabajo científico es mejor que una vida gastada en la ignorancia”, MBACKÉ, Amadou Bamba, *Massalik al-Jinan*, en BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 81. Traducción del inglés mía.

²⁹⁰ DUMONT, Fernand, “Amadou Bamba, apôtre de la non-violence.” *Notes Africaines*, enero 1969, pp. 20-24.

²⁹¹ BABOU, Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad*, op. cit.

importante en el mouridismo. Es un marco donde se enseña el Corán y dónde el discípulo aprende verdaderamente a hacer la yihad, a enfrentar la adversidad, a desapegarse de los placeres mundanos solo para estar en contacto permanente con Dios. Esto era posible ya que las daara se encontraban por lo general implantadas en regiones alejadas de las grandes ciudades y aglomeraciones para poder mantener una distancia con el mundo que le permitiera al discípulo rezar correctamente y seguir los consejos y las enseñanzas de Serigne Touba. Los primeros discípulos pasaron por esto. Posteriormente se les liberó [consagró] para que pudiesen ellos también realizar la labor de Serigne Touba, es decir, formar a la gente, enseñar su filosofía, expandir de hecho la doctrina mouride. El primer marco de implantación del mouridismo se dio en las zonas rurales a través de las daara²⁹².

Los discípulos que decidían integrarse a la daara tarbiyya lo hacían por motivos diversos y a distintas edades. Algunos eran enviados por sus padres porque ellos lo consideraban una etapa en el desarrollo del carácter del niño. Otros eran adultos con conocimientos coránicos que deseaban un perfeccionamiento espiritual. Una razón contextual para enlistarse en una daara tarbiyya era la finalidad de evadir el proceso de reclutamiento militar francés para luchar en la guerra. Hay que recordar que, si bien la conquista militar francesa había concluido, el sistema de administración puesto en práctica durante los primeros años del orden colonial consistió en asignar puestos de autoridad a los vencidos mandos precoloniales wolof.

El tiempo que permanecían los discípulos en la daara era determinado por el cheikh y su discreción, debido a que la educación tarbiyya se basaba en criterios místicos de evaluación. A pesar de que se ha señalado a Cheikh Ibrahima Fall como el creador de las daara tarbiyya, hay otros testimonios que indican que no fueron obra suya. Es cierto que su código de conducta tendría una influencia determinante en su funcionamiento, pero Ibrahima Fall vivió desde 1902 en ciudades senegalesas como Saint-Louis y Thiès, donde se dedicó al comercio, por lo que puede dudarse de que haya estado involucrado de lleno en dirigir las actividades de las daaras. En realidad, el que se le haya adjudicado la creación de dicho espacio educativo a Cheikh Ibrahima Fall responde a los mismos criterios interpretativos que han presentado a la cofradía como un sistema de explotación. Las investigaciones de Cruise O'Brien y posteriormente de Jean Copans (ver arriba), así como los primeros trabajos del sociólogo senegalés Momar-Coumba Diop, consideran que las daara tarbiyya eran instituciones económicas donde la principal actividad era el cultivo del cacahuete por los taalibé, y donde las cuestiones educativas eran insignificantes o nulas²⁹³. Si tomamos en cuenta que este enfoque suponía que Ibrahima Fall y sus seguidores bayfal realizaban una distinción

²⁹² FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

²⁹³ DIOP, Momar-Coumba, *Contribution à l'étude du mouridisme: la relation taalibe-marabout*, tesis de maestría, Universidad Cheikh Anta Diop, Dakar, 1976.

total entre educación y trabajo, sacrificando la primera a favor del segundo, podemos entender la lógica de dichas hipótesis.

Contrariamente a estas interpretaciones, las fuentes mouride revelan no solamente otra visión de las daara y de su papel en el proyecto educativo mouride, sino otra concepción del trabajo. En la visión mouride, el trabajo y la educación van de la mano, son complementarios. En el caso de la rama bayfal, el conocimiento —contrariamente a las tesis culturalistas de las que se ha hablado— no era desvalorizado²⁹⁴. Al contrario, este debía estar acompañado imperativamente de una práctica constante, de un trabajo sobre el cuerpo y el alma (aunque lo inverso no fuera siempre necesario)²⁹⁵. De hecho, Cheikh Amadou Bamba enfatizó en su momento en la importancia de complementar la instrucción coránica con trabajo físico, con el fin de alejar las mentes de los discípulos de fuentes de ocio y malos pensamientos. Para Bamba, un aspecto central de las daara tarbiyya era el hecho de que, debido a su aislamiento parcial de asentamientos más poblados, eran marcos donde el discípulo podía recibir protección, a través de su trabajo, de los males que podían aquejar su alma. En este sentido, es posible apreciar que el trabajo de los discípulos en las daaras tarbiyya tenía un valor pedagógico significativo. En las daaras se les enseñaba a los alumnos una serie de técnicas destinadas a hacer frente a los siete nafs²⁹⁶.

También es posible probar la importancia de la educación en la cofradía mediante los análisis basados en la perspectiva histórica mouride. En estas investigaciones se ha llevado a cabo una revalorización de otra de las figuras emblemáticas de los orígenes mouride, el ya mencionado Maam Thierno, medio hermano de Cheikh Amadou Bamba²⁹⁷. En los análisis de reconstrucción histórica de la cofradía, este personaje se encuentra altamente valorizado por su labor en el desarrollo y expansión del método e instituciones educativas tarbiyya²⁹⁸. La educación islámica que recibió Maam Thierno fue obra del propio Bamba y de otros famosos notables escolares musulmanes de la época. Cuando Bamba consideró que la educación de su hermano había sido completada, lo elevó al rango de cheikh habilitándolo para tener, instruir y formar a su vez a sus propios discípulos. Asimismo, es importante recalcar

²⁹⁴ El propio Ibrahima Fall era un personaje letrado y es incluso autor de una obra literaria no publicada llamada *Diazboul Mouride*. PEZERIL, Charlotte, *op. cit.*

²⁹⁵ PEZERIL, Charlotte, *Ibid.*

²⁹⁶ En su obra *Tazawudu Shubaani*, Amadou Bamba propone una serie de técnicas para combatir los siete nafs que se encuentran en siete órganos del cuerpo humano. BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 84.

²⁹⁷ Ver sobre todo la obra de John Glover y James Searing a este respecto.

²⁹⁸ Su apelativo “thierno” puede considerarse como una prueba de sus credenciales como personalidad letrada, ya que dicho vocablo en wolof significa precisamente maestro.

que antes de la segunda deportación de Bamba (exilio a Mauritania en 1903), este delegó explícitamente a Maam Thierno la importante responsabilidad de ocuparse de su familia y de la educación de sus hijos y de todos aquellos taalibé mouride que deseaban formarse por medio del sistema educativo tarbiyya que, como se señaló anteriormente, implicaba el aprendizaje de las ciencias islámicas y el trabajo físico agrícola en la daara.

De cierta forma, la figura de Mame Thierno en las narrativas mouride surge como contrapunto a la de Ibrahima Fall. Si este último representa un modelo flexible del culto islámico con el fin de adaptarlo a poblaciones de orígenes socio-económicos diversos y basado primordialmente en el valor religioso del trabajo, Mame Thierno representa un modelo más docto e intelectual de la religión y del culto musulmán basado en la *sharia*²⁹⁹. Al igual que sería un error considerar irrelevante la educación respecto de la educación en la vía bayfal, también lo sería considerar el trabajo irrelevante en el modelo educativo impartido por Mame Thierno.

En suma, a través de la relación entre Maam Thierno y Bamba y entre este último e Ibrahima Fall “comienza a surgir un diálogo entre las narrativas mouride en lo que respecta al comportamiento correcto que debe tener un musulmán *vis-à-vis* de su cheikh, de sus condiscípulos, el trabajo, la comunidad y el mundo secular, entendido este último como el universo colonial francés”³⁰⁰.

En las daaras tarbiyya mouride, en lugar de impartirse una educación islámica basada exclusivamente en el aprendizaje del Corán, se ofrecía una gama de posibilidades en función del carácter de las poblaciones que se unían a las comunidades mouride³⁰¹. En lugar de ofrecer un modelo educativo único —como era el caso de las daaras tidjan basadas solo en la instrucción coránica—, Amadou Bamba basó sus decisiones en el carácter de las personas que se sometían a su autoridad. Para algunos discípulos, esto significaba un entrenamiento en las ciencias religiosas, mientras que para otros tantos el modelo pedagógico estaba basado en el trabajo, en la disciplina moral y en la obediencia a la autoridad marabútica³⁰².

Porque dentro de la concesión de Serigne Touba, vivían los que se les llamó los grandes discípulos de los cuales formaba parte Cheikh Ibra Fall. Algunos se ocupaban de los trabajos, de algunas tareas domésticas como Cheikh Ibra Fall, otros de la educación de los

²⁹⁹ Véase el glosario.

³⁰⁰ GLOVER John, *op. cit.*, p. 82.

³⁰¹ Algunas personas que se integraban a las comunidades mouride eran adultos analfabetas a los que costaba mucho trabajo aprender las ciencias religiosas escritas y la exégesis del Corán. BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

³⁰² SEARING, James, *op. cit.*, p. 239.

niños, como Maam Thierno, otros se dedicaban a dirigir la oración como Serigne Mbacké Bachir. Cada uno tenía una función bien definida. Cada uno tenía una función para ejecutar todos los días. Era necesario respetar esta orden, el ndigël de Serigne Touba³⁰³.

En este pasaje podemos apreciar cómo la daara tarbiyya estaba concebida como un espacio donde convergían educación, trabajo y culto islámico. Esta división de trabajo refleja a su vez el estilo de construcción comunitario que caracterizaría en lo subsiguiente a la cofradía mouride.

3.2.4 El Regalo

Otro ritual fundamental en la doctrina y práctica religiosa mouride es el acto de dar regalos —*hadiyya*— a su guía (o superior) espiritual: “Para concretizar esta relación, el taalibé debe hacer donaciones al marabout llamadas *hadiyya*. Puede tratarse de una suma de dinero o de donaciones materiales que el taalibé da al marabout como reconocimiento, como vivificación de este pacto de lealtad”³⁰⁴.

Como sostiene Babou: “dar regalos piadosos es una de las principales tareas de los mouride”³⁰⁵. A diferencia del *zakat* uno de los pilares del islam, destinado a las personas más necesitadas y de carácter obligatorio para todos los musulmanes, el *hadiyya* es una donación individual y voluntaria que realiza el taalibé a su marabout y de la que se esperan tanto recompensas terrenas como ultra terrenas. Existe la creencia mouride de que al realizar el *hadiyya*, se participa en la realización de la misión de Amadou Bamba y que al hacerlo, uno puede beneficiar de su *baraka*³⁰⁶.

El primer ofrecimiento de *hadiyya* se lleva a cabo durante la ceremonia de sumisión del taalibé al cheikh. Posteriormente, se realizan donaciones durante las *zîyaras*³⁰⁷ y durante los festejos de la cofradía o magal. El *hadiyya* puede ser entregado en efectivo o en especie y no tiene límites. Cada discípulo contribuye de acuerdo con sus posibilidades y teóricamente es más importante el gesto de dar que la cantidad dada. Sin embargo, a pesar de que los discípulos son todos en teoría iguales delante del cheikh, aquellos taalibé más generosos gozan de mayor reconocimiento al acceder a posiciones privilegiadas dentro de la jerarquía mouride por medio de matrimonios con

FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 93.

³⁰⁶ “Al ayudar a realizar las oraciones y los deseos de Amadou Bamba por medio de sus contribuciones monetarias son capaces de probar que su gracia espiritual se mantiene operativa en este mundo. Y al hacer esta inversión, esperan obtener un beneficio que afecte positivamente sus vidas en la tierra y en el más allá. *Ibid.*, p. 93. Traducción del inglés mía.

³⁰⁷ Véase el Glosario.

miembros de las familias de los cheikhs o a través de la obtención del estatus de notable musulmán o intercesiones políticas con la administración.

Otra concepción culturalista que encuentra su origen en las percepciones de la antropología colonial es la creencia de que los seguidores mouride están obligados a dar todo lo que tienen o todo lo que producen mediante su trabajo al marabout. Los oficiales franceses estaban convencidos de que las fortunas de los cheikhs provenían directamente de la explotación de los discípulos³⁰⁸:

Que quede bien claro, el taalibé no está obligado a dar todo lo que tiene al marabout porque tiene obligaciones. Tiene la obligación de nutrir a su familia y de albergarla. Por lo tanto no está obligado a darlo todo. El hadiyya no es más que una forma de reconocimiento. Ya que se dice que el marabout siempre está ahí para el taalibé. El marabout pasa todo su tiempo rezando por los taalibé. No hace nada más que eso. No trabaja porque quiere rezar por sus taalibé para protegerlos. Por lo tanto, ¿por qué no? a aquél que pasa todo su tiempo rezando por ti, aquél que va a llevarte hacia Dios, hay que darle el hadiyya. Hay que dárselo ya que es una forma de agradecimiento. Es un acto mínimo de reconocimiento hacia él. Pero esto no quiere decir que sea una obligación para el taalibé dar todo lo que posee ya que si no, ¿qué daría a su familia?³⁰⁹.

Como podemos observar, al igual que la naturaleza de la relación entre el marabout y el discípulo, y su relación con el trabajo, la práctica del hadiyya ha sido objeto de una crítica basada en estereotipos culturales, lo cual se debe al hecho de que el hadiyya ha sido estudiado en gran medida desde una perspectiva utilitarista. La visión colonial, que consideraba a la economía mouride como una nueva forma de esclavitud, tenía en realidad su origen en el antagonismo de los administradores hacia la práctica del hadiyya, pues esta representaba un canal de acumulación paralelo para la clase marabóutica, lo que a su vez suponía una cantidad no desdeñable de recursos financieros que escapaba al control y sistema de recaudación de impuestos de la colonia.

La práctica del hadiyya es, efectivamente, la principal fuente de ingresos para la cofradía, así como el principal instrumento de redistribución de recursos entre sus miembros (marabouts y taalibé). Entre 1907 y 1927, Francia estimó en cientos de miles de francos las contribuciones financieras hechas a Cheikh Amadou Bamba. La comparación con la otra cofradía más popular senegalesa, la tidjan, puede servir para ejemplificar esta problemática a la que se enfrentaba la administración colonial. Mientras que Malick Sy era un respetado maestro y autoridad religiosa a la que sus

³⁰⁸ SEARING, James, *op. cit.*, p. 233.

³⁰⁹ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

seguidores pagaban tributo e incluso trabajaban sus cultivos agrícolas personales, sus recursos financieros provenientes de las contribuciones de sus discípulos eran muy inferiores a los que recibía Cheikh Amadou Bamba. Como señala James Searing, “sus ingresos [de Malick Sy] provenían del trabajo de su familia y de sus estudiantes y no de una vasta red de discípulos [mouride]”³¹⁰.

Precisamente esta dimensión de acumulación marabóutica ha llevado a muchos investigadores a concluir que el hadiyya no es más que un instrumento al servicio de los jefes religiosos por medio del cual explotan a sus seguidores³¹¹. El hecho de que sean los propios taalibé mouride quienes afirman una total sumisión al marabout y con gusto llevan a cabo sus contribuciones, es probablemente la razón que llevó a más de uno a considerar el hadiyya en estos términos. Sin embargo, como muestran estudios más recientes, existe un grado mayor de reciprocidad y de redistribución del que se piensa lo que explica parcialmente el entusiasmo de los seguidores al realizar sus contribuciones. En primer lugar, el discípulo mouride que pregona abiertamente su generosidad respecto de su marabout no espera de este únicamente las gracias y su billete de acceso al paraíso³¹². Al igual que el khidma, el hadiyya no es responsabilidad exclusiva de los discípulos. Los cheikhs también dan hadiyya. Deben realizar contribuciones anuales al califa de la cofradía y a sus superiores religiosos, y deben invertir parte de sus ingresos en obras comunitarias (khidma). Asimismo, es importante recalcar que el reconocimiento o prestigio de un cheikh se mide en función de la redistribución que hace de sus ingresos, es decir, de su generosidad. Cuantos más discípulos tenga un cheikh, más riqueza y más prestigio tendrá y más atracción generará sobre potenciales discípulos. Sin embargo, este mismo proceso de acumulación de riquezas y prestigio provoca que la autoridad del marabout sobre el discípulo no sea tan absoluta como se estipula teóricamente. El cheikh debe atender varias cuestiones, como las necesidades materiales de su familia, llevar a cabo proyectos para el desarrollo de la cofradía, así como rendir servicios de diversa índole a sus discípulos. En el contexto histórico de los primeros años de vida de la cofradía, esto último significaba primordialmente conseguir esposa a sus discípulos, tierra y mediar las relaciones con la administración colonial francesa. De esta manera, podemos concluir que un marabout, para mantener su estatus

³¹⁰ SEARING, James, *op. cit.*

³¹¹ DIOP, Momar-Coumba, *op. cit.*; COPANS, Jean, *Les Marabouts de l'Arachide*; CRUISE O'BRIEN Donal, *The Mourides of Senegal, op. cit.*

³¹² DIOP, Momar Coumba, *op. cit.*

social, su prestigio y su clientela religiosa, debe cumplir con el khidma y con el hadiyya mouride.

3.3 ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE LA COFRADÍA MOURIDE

No puede considerarse oficialmente fundada la tarixa mouride, como organización sufí, hasta que Amadou Bamba recibió el wird en Mauritania durante su segundo exilio, en 1903. En este año, Bamba recibió la autorización —vía revelación divina del profeta Mahoma— para fundar su propia tarixa. A pesar de que con esto no se deslindaba de su antigua afiliación con la cofradía Qadir, Amadou Bamba se convertía en el primer marabout wolof en crear una nueva cofradía sufí. Dicha cofradía, al igual que otras en el mundo sufí, adquirió la siguiente estructura organizativa.

Como otras turuq del mundo musulmán, la mouride es jerárquica y su estructura de poder puede ser descrita como “piramidal”. Amadou Bamba y sus descendientes masculinos en línea directa (hijos, nietos y bisnietos) ocupan la cima de la pirámide. Los primeros discípulos de Bamba, sus hermanos y primeros colaboradores, ocupan el segundo nivel de la pirámide y, finalmente, los taalibé afiliados a algún familiar de Amadou Bamba o alguno de los linajes de sus colaboradores forman la base de la pirámide en una especie de cadena de lealtad (y de mando) que une a cada taalibé con su superior(es) religiosos, y a estos con Amadou Bamba. Los linajes secundarios, es decir, aquellos cuyo fundador es algún hermano o primer colaborador de Amadou Bamba, reproducen hasta cierto punto la estructura piramidal del linaje de Amadou Bamba con un califa en la cima, líderes secundarios en el nivel intermedio y taalibé en la base (c.f. el linaje de Cheikh Ibrahima Fall, o el linaje de Mame Thierno). Por esto, es más adecuado describir la estructura jerárquica mouride como una pirámide (la que tiene a Cheikh Amadou Bamba en la cima) formada por varias pirámides que se insertan debajo de la principal. A partir de la muerte de Amadou Bamba, su descendiente masculino más viejo es su representante en la tierra, o califa general de la cofradía mouride. Actualmente, la cofradía mouride tiene como su séptimo líder al califa general, Serigne Sidy Mockhtar Mbacké, segundo nieto de Amadou Bamba en ocupar la cima de la organización.

El discípulo escoge por lo general afiliarse a algún marabout del linaje al cual su familia se encuentra históricamente asociada. Hay discípulos que se hallan directamente afiliados a Amadou Bamba (y a sus hijos); otros se encuentran afiliados al linaje de

Mame Thierno o Cheikh Anta (sus medios hermanos), y otros tantos, al linaje de Cheikh Ibra Fall o de Isa Jenn³¹³. La organización mouride conecta a cualquier discípulo —independientemente de su posición en la pirámide— con la cabeza de la tarixa a través de varios cheikhs de menor rango.

CONCLUSIÓN

Este capítulo ha tenido como finalidad recuperar los principales conceptos, doctrinas y prácticas —tanto religiosas como organizativas— sobre los cuales reposan las dinámicas de la construcción de la sociedad religiosa transnacional mouride.

En este sentido, se procedió a analizar los fundamentos sufis en la ideología del fundador de la cofradía mouride y posteriormente aquellos que confieren a dicha organización su carácter cultural propio y, como veremos en el resto de la tesis, en el contexto de la construcción del estado colonial y postcolonial senegalés.

En su poema *Huqqa al-Bukau*, Amadou Bamba proporcionó la visión más sucinta de lo que significa ser mouride: “El mouride genuino es el discípulo sincero que ama a su cheikh, se somete a su servicio y que da el hadiyya³¹⁴.” Esta fórmula ha definido y define aún la relación entre un discípulo o taalibé con su marabout o cheikh. Los primeros mouride fueron los discípulos que se afiliaron al sistema pedagógico tarbiyya propuesto, como vimos en el capítulo anterior, por Amadou Bamba en el marco de su ruptura con las cortes musulmanas del reino precolonial de Kajoor. En este contexto, Amadou Bamba necesitaba un compromiso total por parte de estos discípulos con el fin de desarrollar dicho proyecto educativo. Este compromiso total se convirtió en la característica principal de la nueva organización sufi más allá del contexto en que fue definido inicialmente.

Posteriormente, este principio de organización social se volvió la base misma a través de la cual emergerían las primeras elucubraciones teóricas sobre la naturaleza del movimiento. Como venimos insistiendo, estas primeras percepciones han influido de manera determinante en las investigaciones subsiguientes sobre los mouride. Sin embargo, gracias a enfoques históricos más recientes, y sobre todo a la rehabilitación de las perspectivas y fuentes mouride internas y a la síntesis que resulta del análisis crítico

³¹³ BABOU, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad*, op. cit., p. 98.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

de estas, se ha podido obtener una visión más precisa de las características principales del movimiento.

Por medio de esta metodología, se ha demostrado que la relación de base del mouridismo no puede describirse en términos tan esencialistas que durante tanto tiempo la caracterizaron como una explotación de masas ignorantes por parte de líderes religiosos. Como indican las tesis de Villalón, la autoridad marabóutica no es absoluta sobre el cuerpo de discípulos sobre la cual se ejerce. Los sacrificios materiales reales que lleva a cabo el discípulo mouride en cumplimiento de sus deberes religiosos son rara vez de carácter oneroso, mientras que los beneficios pueden ser vitales en caso de catástrofe³¹⁵.

No puede negarse cierta validez a los argumentos que sugieren una cierta reproducción de las jerarquías precoloniales wolof en las estructuras jerárquicas mouride. No obstante, este argumento proporciona una visión parcial de la sumisión a la autoridad marabóutica. El hecho de que no exista un grado similar de sumisión voluntaria ni un grado de autoridad religiosa en las otras cofradías sufíes con presencia histórica en la sociedad wolof (tidjan, qadir, layenne) sugiere que la característica distintiva de la cofradía mouride en lo que concierne a su estilo de organización social y política no responde principalmente a criterios de explotación o dominación, sino a un esfuerzo consciente (de discípulos y de marabouts) por crear una comunidad paralela a las estructuras políticas centrales, sean estas precoloniales, coloniales o postcoloniales.

Como veremos a continuación, esta relación de base del mouridismo no es una relación históricamente estática. Ha variado según el contexto histórico del que se trate y según el tipo de relaciones que se hayan establecido con las instituciones políticas estatales. Aunque en el resto de la tesis se llevará a cabo un esfuerzo sistemático por demostrar (como es el objetivo principal de la investigación) la construcción de un espacio transnacional autónomo pero inevitablemente implicado respecto al devenir de estas instituciones, no se trata de proporcionar una visión homogénea del mouridismo. La historia del mouridismo desde su constitución (e incluso antes) hasta nuestros días es una historia plagada de fracturas internas y contradicciones³¹⁶ que un discurso y una práctica unificadora en la cima de su organización jerárquica se ha esforzado en minimizar. Pero estas contradicciones no restan vigencia ni capacidad recreativa a las

³¹⁵ VILLALÓN, Leonardo, *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge University Press, 1995.

³¹⁶ Muchas de ellas, como veremos, producto mismo de su lógica constitutiva; otras tantas por el proceso mismo de secularización de la cofradía.

ideas de Amadou Bamba que dieron origen a la sociedad religiosa mouride. Aunque el desarrollo subsiguiente de la cofradía (sobre todo tras su desaparición) se llevaría a cabo desde una óptica más secular que el profundo misticismo que caracterizó a su fundación, la dimensión espiritual y religiosa sigue representando una de sus características principales.

**CAPÍTULO 4. LA COFRADÍA MOURIDE Y EL ESTADO COLONIAL DE
SENEGAL: EL CALIFATO DE MODOU MOUSTAPHA MBACKÉ (1927-1945)**

INTRODUCCIÓN

Tras el análisis de los principios doctrinales básicos del mouridismo y sus principales controversias en el seno del debate académico, en este capítulo se busca retomar la argumentación relativa al proceso de construcción de la comunidad transnacional mouride desde la muerte de Amadou Bamba en 1927 hasta 1945, muerte de su sucesor e hijo, Modou Moustapha Mbacké, primer califa general mouride.

En primera instancia, este capítulo busca establecer las características principales del contexto político y socio-económico del período colonial entre las décadas de los años 1920 y el inicio del proceso de descolonización de Senegal. El objetivo es doble: por una parte, mostrar la influencia que ejerció el inicio de la democratización de las instituciones políticas coloniales senegalesas y la elección del primer diputado africano Blaise Diagne en la conformación del orden colonial; por otra, determinar las transformaciones socio-económicas que trajo consigo el desarrollo del cultivo del cacahuete y el papel político desempeñado por las instituciones encargadas de regular su comercio. En el marco de esta tesis, es importante contextualizar este período, ya que manifiesta las condiciones que permitirían en lo subsiguiente la consolidación de poder marabóutico mouride alrededor de la organización de la explotación del cacahuete y con ello la expansión de su territorio. Se contextualiza la economía colonial del cacahuete para demostrar cómo esta se convierte a su vez en un instrumento del gobierno colonial para administrar los territorios coloniales al mismo tiempo que los líderes religiosos incrementaban su aura política y sus recursos simbólicos, sociales y financieros.

En segunda instancia, este capítulo busca determinar la extensión territorial de la cofradía mouride en su segunda fase de expansión. Mientras que en el capítulo precedente se analizó el método educativo *tarbiyya* y su institucionalización a través de las *daaras*, en este capítulo se analizan las implicaciones geográfico-territoriales de su introducción y difusión. Mediante la implantación de *daaras* mouride en las tierras inhóspitas de los límites del desierto de Ferlo, los asentamientos mouride se fueron multiplicando a la vez que se integraban de manera creciente a los circuitos de la economía colonial, la cual representaba a su vez la base del poder colonial y marabóutico.

En tercera instancia, se aborda la cuestión de la organización del poder mouride tras la muerte de Cheikh Amadou Bamba. En 1927, la cofradía mouride, como

organización sufi, enfrentaría su primera crisis de sucesión. Después de una larga disputa entre el medio hermano de Bamba, Cheikh Anta Mbacké y su hijo Modou Moustapha, se designaría a este último la cabeza de la tarixa. A partir de esta crisis de sucesión, las rivalidades internas de la cofradía poseen un reflejo en el ámbito de las instituciones políticas coloniales a través de un juego de alianzas entre rivales marabóuticos y rivales políticos³¹⁷. Como hemos argumentado, y como eje fundamental de la problemática de esta investigación, la relación con las instituciones estatales es uno de los vectores principales de la construcción de la comunidad religiosa mouride.

Finalmente, durante este período, como reflejo de la política interna mouride y de sus relaciones con el estado colonial senegalés, se daría la emergencia de su capital, Touba, como el centro político, espiritual y geográfico de la cofradía. A partir de este momento, puede considerarse el crecimiento de la aldea sagrada como un prisma a través del cual son observables las principales transformaciones que acarrearía consigo la urbanización de la cofradía, la evolución de sus relaciones con el estado senegalés y la internacionalización y globalización de sus redes transnacionales.

4.1 CONTEXTOS

4.1.1 Político

Para la década de 1920, los intentos de los colonizadores europeos por recrear a su imagen a las sociedades africanas convirtiendo a los campesinos o esclavos en trabajadores asalariados comenzaban a extinguirse. Las administraciones coloniales se percataron de la relatividad de su propio poder para dirigir los cambios políticos y sociales de la manera en que estas los habían previsto. La idea que subyacía en los administradores coloniales de la época, y que contrastaba con las primeras políticas coloniales que pretendían lograr un control directo sobre las poblaciones conquistadas, era que las poblaciones africanas debían permanecer regidas por estructuras y autoridades tradicionales colocadas bajo su tutela a fin de garantizar la evolución de estas hacia el “progreso”, la “modernidad”, la “civilización, etc. Al mismo tiempo, se pensaba que mientras ocurría este proceso de evolución, se podían seguir aprovechando los grandes beneficios económicos que proporcionaban los campesinos africanos³¹⁸.

³¹⁷ COULON, Christian, *op. cit.*

³¹⁸ COOPER, Frederick, *Africa Since 1940: The Past of the Present*, Cambridge University Press, 2002, p. 18.

Sin embargo, el dinamismo agrícola de los campesinos senegaleses (mouride en particular), aunado a las transformaciones socio-económicas que la vinculación de los mercados urbanos y las zonas de producción generaba en el medio rural, las reivindicaciones políticas llevadas a cabo por las nuevas élites políticas africanas y el regreso de los soldados que habían luchado por Francia en la Primera Guerra Mundial sugieren que los procesos sociales en marcha en esa época respondían a lógicas mucho más complejas que las concepciones simplistas de los colonizadores³¹⁹.

Como señala Coulon, tres factores se encuentran en la base de la vida política en la colonia de Senegal a partir de los años 1920: el desarrollo de una élite indígena formada por funcionarios y profesores, el regreso de los veteranos que lucharon en la Primera Guerra Mundial por Francia, a quienes el contacto con el mundo exterior les había permitido desarrollar una nueva conciencia política que rechazaba el ser tratados como sujetos colonizados y la emergencia gradual de una clase obrera urbana³²⁰.

Aunque existían vías para obtener la ciudadanía francesa, como el haber rendido algún tipo de servicio a la administración colonial (por lo general, apoyo en las campañas militares de conquista, o trabajos forzados para la construcción de infraestructuras de transporte), el reconocimiento universal de los derechos políticos para los habitantes de las Cuatro Comunas (mas no para los territorios del protectorado, o sea el interior de la colonia de Senegal) no se dio hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial y la adopción de las leyes Blaise Diagne. Con el nombramiento de Diagne para representar a la colonia de Senegal en la Asamblea Francesa, se ponía fin a la hegemonía de los europeos y mestizos en la vida política senegalesa al convertirse en el primer político africano en ocupar un puesto en sus instituciones representativas. Blaise Diagne aprovechó la coyuntura histórica y las necesidades militares de Francia³²¹ para negociar el reconocimiento legal de la ciudadanía de los habitantes de las Cuatro Comunas por medio del servicio militar obligatorio durante las campañas de reclutamiento para la Primera Guerra Mundial, y en 1922 fue votada la ley que llevaba su nombre, la cual otorgaba finalmente la nacionalidad francesa a todos los habitantes de dichos territorios³²².

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ COULON, Christian, *op. cit.*, p. 171.

³²¹ CHEHAMI, Joanne, *Essaie autobiographique d'un "vrai" mouride. De l'islam et du pouvoir au Sénégal*, Université de Lyon II, Tesis de maestría, 2004.

³²² MAGASSOUBA, Moriba, *L'islam Au Sénégal. Demain Les Mollahs?* Karthala, 1985, p. 75.

Este acceso a los derechos políticos de voto para más *originaires* provocó a su vez que se diera una mayor competencia entre la élite política senegalesa que debía ganar la simpatía de un número cada vez mayor de electores. Los líderes políticos necesitaban fondos, así como patrocinio para realizar sus campañas, por lo que acabaron acercándose a los marabouts, quienes se fueron convirtiendo gradualmente en poderosos actores económicos en el medio rural senegalés con injerencia en los asuntos políticos de la colonia³²³.

Por su parte, los marabouts más poderosos comenzaban a capitalizar su prestigio social y sus fortunas buscando influir de manera indirecta en las instituciones políticas coloniales, asegurándose de financiar a los políticos con quienes su posición privilegiada y sus intereses económicos estuvieran mejor protegidos. El caso de las elecciones de 1928, es significativo de esta cuestión, ya que por primera vez en la historia de las instituciones políticas coloniales, el islam fue instrumentalizado con fines de propaganda electoral. Galandou Diouf, un musulmán de la comuna de Rufisque, invitaba a los ciudadanos de la colonia a votar por él y por la “gloria del islam” intentando diezmar así la popularidad de su rival católico Blaise Diagne³²⁴.

Asimismo, a su regreso, los soldados senegaleses que habían luchado por Francia en la Primera Guerra Mundial —hecho que les había valido el acceso a los derechos de ciudadano— también se contaban entre la población que empezaba a reivindicar una participación más igualitaria en el seno de las instituciones coloniales francesas.

Desde la perspectiva mouride, tras la colaboración que se había establecido entre Amadou Bamba y Blaise Diagne durante la guerra, tanto el reclutamiento militar como las leyes Blaise Diagne se habían convertido en vías de acceso a la ciudadanía y con ello a la nacionalidad francesa; por ende, a los recursos estatales en la forma de una inserción laboral en la burocracia administrativa y demás servicios asociados a la vida política de la colonia.

En una interesante investigación, Joanne Chehami demuestra cómo las relaciones personales de un taalibé de la primera hora de la cofradía que conoció a Amadou Bamba y a Blaise Diagne permitieron a uno de sus descendientes acceder a la ciudadanía tras poder ser registrado en las comunas francesas a pesar de no haber nacido ahí. Este tipo de vínculos de parentesco se entrelazan con la pertenencia a la

³²³ COULON, Christian, *op. cit.*; MAGASSOUBA Moriba, *op. cit.*

³²⁴ *Ibid.*, *et. al.*

cofradía y se tornaban en instrumentos para adquirir derechos políticos o una inserción laboral en la administración estatal³²⁵.

Finalmente, otro factor importante que adquirió fuerza durante estos años fue el surgimiento de una clase obrera urbana reivindicativa. Los primeros sindicatos se crearon hacia finales de los años 1930 tras un decreto colonial que les daba vida legal³²⁶. Para 1937, el movimiento sindical alcanzó una gran amplitud que se tradujo en la organización de una gran huelga de operadores ferroviarios entre Thiès y Dakar en el recorrido que vinculaba a la capital del A.O.F. con Níger. La razón de esta huelga era la demanda de condiciones de igualdad entre los trabajadores africanos y los europeos, y estaba sintonizada con las protestas que se llevaban a cabo a nivel continental en el ámbito de las instituciones políticas, donde la creciente élite africana exigía reformas que crearan una mayor equidad en la representación africana respecto de la francesa.

En el caso del taalibé mouride citado previamente, tras su acceso a la ciudadanía francesa obtendría trabajos asociados a la burocracia administrativa (como chófer de funcionarios) para más adelante formar parte del proceso de creación de sindicatos de trabajadores de Senegal. El acceso a las estructuras e instituciones asociadas al estado permitía a su vez la penetración de las redes mouride en espacios de deliberación política, como los sindicatos.

Este tipo de protestas no se limitaban al ámbito local o individual de cada colonia. Como había quedado claro desde la huelga de 1935 de los mineros de Rhodesia del Norte en África británica, estos movimientos eran signos del inicio de la descomposición generalizada de las organizaciones políticas imperiales³²⁷. En África, uno de los efectos más notorios de las guerras mundiales fue la apropiación por parte de los pueblos africanos colonizados tanto de la retórica como del discurso de la igualdad y de la libre determinación de los pueblos. En Senegal, en nombre de los derechos políticos que confería la ciudadanía imperial francesa, la población senegalesa —en las Cuatro Comunas y en el interior— llevó a cabo una serie de actos de protesta de gran envergadura en los que se reclamaba a las autoridades coloniales francesas una mayor igualdad en el acceso a derechos políticos, económicos y sociales para los trabajadores africanos respecto de los colonizadores.

³²⁵ CHEHAMI, Joanne, *op. cit.*

³²⁶ MAZRUI, Ali, *Histoire Générale de l'Afrique. L'Afrique depuis 1935*, UNESCO, Paris, 1998.

³²⁷ COOPER, Frederick, *op. cit.*

En este contexto es importante señalar el papel de mantenimiento del *statu quo* que desempeñaron los líderes religiosos islámicos, en especial los mouride, durante las agitaciones urbanas. Cuando la administración colonial se vio bajo la presión de las luchas obreras, el califa general mouride Modou Moustapha Mbacké, así como Serigne Ababacar Sy (califa general de la rama tidjan Sy, heredero de al-Hajj Malik Sy) y el resto de los líderes religiosos más importantes de este período hicieron un llamado a la moderación a los protagonistas de las huelgas en “nombre del islam”³²⁸. Más adelante, durante los movimientos sociales de 1945, cuando estalló una huelga de montadores de carga en los muelles de Dakar, podemos encontrar otro ejemplo de este tipo de interferencia política de los marabouts a favor de la moderación. En esta ocasión, también los marabouts mouride suministraron a la administración colonial de taalibé para que llevasen a cabo las cargas y descargas de los barcos y así ahorrar a la administración las pérdidas económicas que suponía la huelga. Como se puede apreciar, el islam maraboútico en Senegal se consolidó durante este período como uno de los elementos que mejor garantizaban el orden político colonial³²⁹.

En cuanto al islam practicado al sur del Sahara, la percepción colonial de que este era básicamente pacífico y políticamente inocuo en comparación con el practicado en el norte de África y Medio oriente, llevó a la administración francesa a favorecer políticas que tenían como objetivo aislar al islam senegalés de la influencia de estas regiones. Un ejemplo de estas medidas fue la suspensión temporal de los peregrinajes a la Meca³³⁰.

De este modo, la política que desarrolló Francia hacia el islam fue, por una parte, de vigilancia, y por otra, de cooperación en la organización de la producción agrícola.

Además de esta percepción pacifista del islam, este era concebido como la transición de una sociedad precolonial diferenciada étnica, social y políticamente hacia una sociedad político-religiosa donde la máxima figura de autoridad era el marabout. De este análisis surgió la idea que influyó en los investigadores europeos de la época, quienes intentaban ajustar sus marcos mentales a las relaciones socio-económicas que se ofrecían ante sus ojos y que los llevó en su momento a caracterizar al mouridismo como

³²⁸ COULON, Christian, *op. cit.*, p. 198.

³²⁹ *Ibid.*; MAGASSOUBA, Moriba, *op. cit.*; DIOP, Momar-Coumba, *op. cit.*

³³⁰ MARTY, Paul, *Études sur l'islam au Sénégal*, *op. cit.*

una especie de “obediencia ciega” de los taalibé al marabout, que se servía de su autoridad espiritual para explotarlos.

A la luz de la perspectiva histórica, puede argumentarse que esta concepción de la relación marabout-taalibé cobró tanta fuerza entre los administradores coloniales en gran medida porque eran ellos quienes deseaban ver a los taalibé mouride trabajando la tierra bajo la ideología del trabajo promovida por los marabouts. Estos últimos, a su vez, obtenían grandes ganancias provenientes tanto de las contribuciones de sus discípulos como de la comercialización de las cosechas trabajadas por ellos.

En las primeras tres décadas del siglo XX, los marabouts mouride, al igual que otras poblaciones campesinas sujetas al nuevo poder económico colonial, se consolidaron como auténticos empresarios rurales a través de la organización de la explotación del cacahuete por parte de sus discípulos. Esta intensa participación en la comercialización del cacahuete —aunada a sus conexiones políticas con el personal colonial administrativo y a la autoridad social que ejercían sobre sus clientelas religiosas— fue convirtiendo gradualmente a los grandes marabouts mouride en “Big Men”³³¹ del campo de la colonia de Senegal.

Como se aprecia en los estudios dedicados al análisis de su constitución en autoridades sociales y económicas, el Big Man dispone de recursos económicos y sociales (y en este caso culturales o simbólicos) que son explotados y redistribuidos con objetivos políticos que transitan por la construcción comunitaria. De manera similar al cultivo colonial del cacao en la Costa de Oro (hoy Ghana), la expansión de la economía del cacahuete en Senegal generó diferenciales de riqueza entre su población. Sin embargo, este diferencial no se daba en términos de distinciones de clase: “el cultivador [marabout] rico cultivaba seguidores [discípulos] al igual que cosechas”³³². En el caso de los marabouts mouride, como vimos en el capítulo anterior, una condición para el ejercicio efectivo de su autoridad fue la redistribución parcial que realizaban de algunos de estos recursos entre sus seguidores. En gran medida, este proceso de enriquecimiento y emergencia de los marabouts mouride como “Big Men” rurales de la colonia de Senegal llevaría a la consolidación de una nueva categoría social catalogada como el *marabout-à-cadillac* —opuesta en su significado al ascetismo de los primeros marabouts—, más preocupados por salvaguardar sus intereses económicos como el

³³¹ SAHLINS, Marshall D., “Poor Man, Rich Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, no. 3, 1963. Pp. 285-303.

³³² COOPER, Frederick, *op. cit.*, p. 21.

grupo socialmente dominante, entre cuyas necesidades se encontraba el gasto en productos de lujo que dieran fe de su prestigio con la administración³³³.

A medida que se consolidaban estas fortunas (materiales y simbólicas), los marabouts mouride comenzaron a utilizar sus recursos económicos para establecer conexiones políticas con las autoridades estatales incrementando de esta forma su importancia como actores intermediarios entre la sociedad y el estado, por un lado, y entre la sociedad y Dios, por otro. No obstante, el éxito de los marabouts del cacahuete no se debía a su conformidad con el régimen colonial, sino a su capacidad para articular su poder espiritual y económico con las necesidades básicas y aspiraciones de sus seguidores que, a su vez, se tradujeron en la expansión del movimiento fuera de su foco de origen hacia el resto de la colonia senegalesa.

4.1.2 Socio-económico

A nivel continental, una cuestión crucial para cada colonia africana era si el funcionamiento de su economía reposaba principalmente en la producción campesina, en las granjas europeas, en el sector minero o en una combinación de estas. Rara vez se debió a una planeación deliberada, ya que la mayoría de los gobiernos europeos habían dejado el desarrollo económico a la empresa privada, mientras que ellos contribuían con la infraestructura, un sistema legal y de recaudación fiscal, conduciendo a sus súbditos hacia la economía monetaria como productores especializados de mercancías. A pesar de que hubo algunos cambios posteriores de dirección, la mayoría de las colonias retuvieron a través de su historia la trayectoria adquirida antes de la Primera Guerra Mundial³³⁴.

A finales del siglo XIX y al inicio del siglo XX, la costa occidental de la región tropical de África se convirtió en la región más integrada a la economía global del continente, que permitió a regiones como la Cuenca del Cacahuete (a la cual estaba integrada la región mouride) registrar una expansión significativa. Las exportaciones senegalesas se multiplicaron diez veces durante este período. Debido al impacto determinante que significó en términos de reducción de los costos de transporte el desarrollo de la infraestructura de transporte como el ferrocarril Dakar-Níger, la producción pudo extenderse de la costa hacia el interior del territorio colonizado. Los

³³³ MAGASSOUBA, Moriba, *op. cit.*, p. 29.

³³⁴ ILLIFE, John, *Africans: The History of a Continent*, *op. cit.*

principales productores eran cultivadores wolof, y los mejor organizados, a partir de los años 1920, los mouride.

Si desde la perspectiva colonial la alianza comercial con los marabouts representaba la oportunidad de obtener grandes beneficios debido a la reducción de costos que suponía negociar con ellos, desde la perspectiva de la jerarquía mouride la adopción del cacahuete significaría el inicio de un proceso de acumulación paralelo integrado a los circuitos transnacionales de la economía capitalista.

Es importante recordar que los líderes islámicos no fueron los primeros cultivadores del cacahuete con fines comerciales. Cuando los marabouts y sus comunidades comenzaron a cultivar cacahuete, este llevaba más de medio siglo siendo trabajado con fines comerciales en la colonia de Senegal. Sin embargo, la adopción del cacahuete por parte de muchos marabouts no explica por sí sola el rotundo éxito que este tendría en la colonia de Senegal durante este período. Hay otros factores que deben tomarse en cuenta.

Por una parte, la instauración de un sistema económico administrativo basado en la generalización del crédito tendría como efecto colocar al campesinado del interior de la colonia en una situación de dependencia económica; por otra, la metrópoli esperaba que los territorios coloniales fueran capaces de autogestionarse, y como consecuencia de esto, el aparato administrativo era sustentado por la dominación que ejercía sobre la producción agrícola. Este sistema en que el campo mantenía a los centros urbanos no favorecía a los campesinos a quienes se les pagaba un porcentaje del precio por kilo de cacahuete cotizado en los mercados internacionales europeos, sino a los comerciantes e intermediarios entre el proceso de producción y de distribución y comercialización. Este proceso refleja el medio por el cual el estado desvía y se apropia de un porcentaje de los beneficios de las rentas de las exportaciones agrícolas para sus propios fines, o más específicamente, para los fines de la clase política.

Asimismo, el terreno de las relaciones sociales y las dinámicas familiares de la sociedad wolof se vería seriamente trastocado por el proceso de colonización, pero sobre todo, por la monetarización de la economía social familiar wolof. Las transformaciones socio-económicas que se suscitaban en el seno de la sociedad wolof tras el colapso monárquico y la imposición del orden colonial francés y la exposición a la economía de mercado trajeron consigo una redefinición de los roles en la producción familiar agrícola que terminó por consolidar la economía colonial del cacahuete.

Al igual que los agricultores yoruba en Nigeria occidental³³⁵, los marabouts más exitosos en la producción y comercialización del cacahuete, es decir, los mouride, aprovecharon la coyuntura subcontinental de los años 1920 y 1930 para acumular un capital que, debido a la insustentabilidad del cultivo extensivo del cacahuete a largo plazo no sería reinvertido en la agricultura, sino en el sector terciario de la economía senegalesa (ver capítulos 5 y 6).

4.1.2.1 Historia del cultivo del cacahuete en Senegal

Contrariamente a las ideologías utilizadas por los actores coloniales franceses para justificar el dominio de las poblaciones de África occidental (y otras regiones imperiales), la práctica colonial fue en realidad un proceso más o menos exitoso de subordinación de las estructuras políticas preexistentes al proyecto metropolitano francés³³⁶. Más allá de la teoría de la asimilación, de la *mission civilisatrice*, de la administración directa o indirecta, lo que prevaleció a partir del momento en que los territorios conquistados fueron “pacificados”, fue el pragmatismo político y económico en torno al proyecto colonial de la economía de trata del cacahuete.

La adopción del cultivo comercial del cacahuete significaba la integración de las poblaciones senegambianas al sistema económico capitalista. A diferencia de los previos sistemas de cultivo de subsistencia, el cultivo del cacahuete ponía por primera vez en contacto a los campesinos wolof con los circuitos comerciales franceses e internacionales. Es importante señalar que el sistema económico que emergió fue de trata, diferenciándose tanto de la agricultura de subsistencia como de la agricultura industrial. A pesar de estar integrada a los circuitos económicos capitalistas, la producción del cacahuete no estaba organizada por los franceses, sino por autoridades locales (marabouts o jefes wolof asignados por Francia), quienes a su vez controlaban la producción campesina. De hecho, la organización político administrativa de la colonia de Senegal estaba determinada en gran medida por el cacahuete³³⁷. El sistema administrativo que circunscribía a la colonia en comunas de pleno ejercicio y protectorados era a su vez el reflejo del sistema económico colonial del cacahuete: por una parte, se encontraban las zonas de producción —los territorios del interior recientemente conquistados—; por otra, las zonas donde se hallaban ubicados los

³³⁵ BAYART, Jean-François, *The State in Africa. The Politics of the Belly*, op. cit.

³³⁶ DIOUF, Mamadou, op. cit., p. 195.

³³⁷ *Ibid.*

mercados urbanos (ciudades y pueblos coloniales), que a su vez constituían las plataformas de evacuación hacia los mercados metropolitanos e internacionales.

Otros factores externos, como el gran desarrollo del transporte —barcos de vapor, puertos marítimos y ferrocarriles—, también influyeron de manera significativa en la emergencia de la economía comercial campesina. Sin embargo, el proceso que determinó en mayor medida el auge de la economía colonial senegalesa del cacahuete fue la “revolución monetaria” inducida mediante su integración a los mercados franceses y europeos. Después de un cierto colapso durante los años de las guerras civiles wolof y la conquista francesa, la producción del cacahuete y su economía de exportación entraron en una fase de expansión sostenida entre 1890 y 1914³³⁸.

En el ámbito político, en 1903 una serie de decretos del gobernador general Ernest Roume se sumó a los factores que permitieron el crecimiento de la economía del cacahuete. A través de estos se reconocía la autoridad africana sobre las cuestiones de tenencia de la tierra en las regiones donde había asentamientos de poblaciones campesinas, mientras que los franceses ejercerían su autoridad en zonas despobladas. De esta manera, los campesinos estaban protegidos de prácticas expropiativas, aunque no exentos del pago de impuestos tradicionales a los terratenientes wolof o a las autoridades musulmanas que poseían tierras. Igualmente, estas reformas aceleraron el proceso de colonización de tierras deshabitadas. El mejor ejemplo de este tipo de colonización fueron los asentamientos mouride cerca de los límites con el desierto de Ferlo, en la región de Bawol oriental³³⁹.

El funcionamiento de este sistema económico se basaba en la economía monetaria y en el uso generalizado del crédito. Los comerciantes del cacahuete otorgaban crédito a las familias campesinas productoras en forma de semillas y utensilios de labranza justo antes de la temporada de lluvias. Después de la cosecha, los campesinos deducían sus deudas de la venta de su cosecha al proveedor de crédito. Mientras tanto, los administradores coloniales esperaban justo al período posterior a la venta de las cosechas para aprovechar que las familias campesinas tenían dinero para así recaudar impuestos. Finalmente, la temporada terminaba con un período de intensa especulación por parte de los mercaderes de cacahuete, quienes esperaban el mejor momento para vender las cosechas a las grandes compañías comerciales de importación

³³⁸ DECRAENE, Philippe, *op. cit.*

³³⁹ PÉLISSIER, Paul, *Les paysans du Sénégal: Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Fabrègue, Saint-Yrieix, Haute Vienne, 1966.

ubicadas en Francia y Europa, que tenían el poder de determinar los precios del cacahuete en el mercado internacional. De esta manera, el precio del mercado local, es decir, el pagado a los productores y a los intermediarios entre los productores y las grandes compañías, representaba un porcentaje variable del precio de Marsella o de Londres³⁴⁰.

El comercio era controlado por los europeos; sin embargo, este dependía en gran medida del empleo de intermediarios africanos en posiciones subordinadas. Aunque las compañías comerciales tenían su sede en Dakar o Rufisque, mantenían filiales rurales ubicadas en los pueblos principales y en aquellos próximos con el sistema ferroviario. Al igual que los campesinos productores, los intermediarios requerían del crédito que les otorgaban las grandes firmas para comprar las semillas y utensilios con los que a su vez proveían a las familias campesinas, a quienes compraban la cosecha. Estos intermediarios formaban vínculos cercanos con los productores por medio de relaciones clientelares personales. El campesino que obtenía el crédito de alguno de estos intermediarios estaba obligado a vender su cosecha a este mismo comerciante por la deuda que había contraído antes de la temporada de lluvia. Estas relaciones eran muy difíciles de romper, ya que el crédito tenía que ser devuelto con altas tasas de interés, por lo que los campesinos se encontraban en un estado permanente de deuda.

Finalmente, estas relaciones de dependencia a las que estaban obligados a entrar los campesinos wolof mouride se acentuaron debido a una evolución más que proporcional de los precios de los productos manufacturados en relación con la evolución del precio de compra del cacahuete. Con el paso de los años, el poder adquisitivo del campesino no evolucionaría de manera favorable a este último, a pesar de generar grandes ingresos no solo para los marabouts, sino también para los comerciantes europeos y la administración. De hecho, para esta última, la producción cacahuetera no únicamente significaba una fuente directa de riqueza a causa del margen de ganancias respecto del precio pagado al productor (muy inferior al pagado en los mercados urbanos senegaleses y muy inferior al pagado en Europa), sino que le permitía, mediante el cobro de impuestos a los campesinos, alimentar las finanzas públicas. Puede apreciarse que el propio ciclo económico generado por el ciclo agrícola se convertía en un mecanismo por medio del cual la administración reproducía la dominación de las instituciones políticas de las Cuatro Comunas sobre los territorios

³⁴⁰SEARING, James, *God Alone is King*, op. cit.

interiores del protectorado (donde se producía el cacahuete), mientras que paralelamente se aseguraba al gobierno colonial de Senegal la posibilidad de cubrir sus costos administrativos sin necesidad de recurrir a fondos metropolitanos. Como veremos más adelante, lo anterior comenzó a cambiar con el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando Francia se vio obligada a proporcionar ayudas económicas a sus colonias en un esfuerzo por desarrollarlas y mantener su legitimidad imperial.

4.1.2.2 Las sociedades indígenas de previdencia (*Sociétés de Prévoyance*)

Debido a las altas tasas de interés cobradas a los campesinos para la devolución del crédito y al estado permanente de deuda que esto engendraba en los campesinos, la administración colonial decidió intervenir a favor de estos últimos. La razón fue que los administradores temían que esta situación pudiera llevar a los productores a retirarse del mercado y así poner en riesgo la economía de exportación. Por ello, a partir de 1907 se crearon las llamadas *Sociétés de Prévoyance* en los círculos coloniales de Sine-Saloum y Bawol. Para 1914 este tipo de cooperativas rurales ya se habían expandido hacia el resto de la colonia, y su objetivo principal era proveer crédito a los campesinos en forma de semilla, cobrando una tasa de interés mucho menor del que cobraban las sociedades comerciales privadas. Además, para beneficiarse del crédito, los campesinos debían pagar una cuota de membresía obligatoria.

Otra razón que llevó a la administración a crear estas sociedades proveedoras de crédito era el prejuicio cultural de que el campesino africano era incapaz de ahorrar y que, una vez que vendía su cosecha, despilfarraba sus ingresos en lugar de ahorrarlos o invertirlos en semilla. En realidad, las familias campesinas sí planeaban las futuras cosechas y muchas de ellas mantenían reservas de semilla. El problema era que la falta de dinero durante gran parte del año les llevaba, en muchas ocasiones, a vender estas reservas para resolver el problema de liquidez al que se veían confrontados y que se derivaba en parte del hecho de que las cosechas prevendidas con antelación eran pagadas a un precio muy inferior al de su valor de mercado³⁴¹.

En lo concerniente a la cofradía mouride, sus líderes se oponían a las *sociétés de prévoyance*, pues sus comunidades marabóuticas tenían sus propias reservas de grano, por lo que no necesitaban del crédito que otorgaban las sociedades cooperativas. Esto les hacía refractarios a pagar las cuotas obligatorias de membresía, ya que las

³⁴¹ *Ibid.*

consideraban innecesarias, además de que les otorgaba un cierto poder coercitivo a los jefes coloniales wolof que estaban encargados de cobrar dichas cuotas ³⁴².

Finalmente, es importante señalar el hecho de que a pesar de que varios administradores se percataron de las consecuencias a largo plazo que un monocultivo extensivo comercial podría traer consigo en el largo plazo, la rentabilidad inmediata y la maximización de ganancias tenían prioridad sobre este tipo de consideraciones.

4.1.2.3 Transformaciones sociales de la familia wolof

Durante el período precolonial, los baadoolo (campesinos wolof) vivían en comunidades jerárquicas donde las relaciones sociales se definían por los vínculos de dependencia creados con la autoridad monárquica, los guerreros reales ceddo o los líderes musulmanes asociados a la aristocracia. Los campesinos no elegían a sus autoridades: las heredaban. Durante los años de la conquista francesa y la Primera Guerra Mundial, la sociedad rural wolof se transformó drásticamente. Se dio la transición de una economía basada en la esclavitud y en la agricultura de subsistencia a una economía campesina orientada al cultivo comercial del cacahuete. En primer lugar, la revolución monetaria a la que se hizo alusión previamente transformó las relaciones de dominación y de reciprocidad que formaban la base de los intercambios económicos entre las castas wolof, más que la propia conquista militar. Un ejemplo es apreciable a través de la transformación de la relación entre los geer y los miembros de las castas de oficio formadas por la categoría ñeeño. Antes de la monetarización de la economía, había gran dependencia de los últimos a los primeros. No obstante, una de las transformaciones sociales que impuso la llegada de la economía de mercado fue la “liberación” de las antiguas castas de la tutela de la clase aristocrática, dado que las castas de artesanos ahora podían vender sus productos. En segundo lugar, la transición también se explica por el hecho de que las familias campesinas comenzaron a emplear a muchos “migrantes estacionales” para el cultivo de sus tierras.

A medida que la agricultura comercial se fue integrando en la micro-economía de las familias wolof durante el período de conquista y la imposición del orden colonial francés, esta alteró las jerarquías tradicionales de género y edad, mas no terminó con ellas. En un fino análisis histórico, James Searing muestra cómo la introducción del cultivo del cacahuete permitió la aceleración del proceso de fundación de familias, pues

³⁴² *Ibid.*

con la monetarización de la economía los hombres jóvenes podían dedicar su tiempo libre (es decir, cuando no eran empleados por sus padres para el trabajo agrícola de subsistencia familiar) a cultivar cacahuets y obtener cierta acumulación de dinero que les permitía casarse (pago de la dote) y fundar una familia en un tiempo más breve que en el período precolonial, cuando la actividad agrícola de las familias wolof no estaba integrada en un sistema comercial.

Estos cambios sociales promovieron la formación de nuevas aldeas y grandes migraciones que condujeron a una redistribución substancial de las poblaciones wolof tras la imposición del orden colonial. Además, como el proceso de conquista había traído consigo la prohibición de la esclavitud, muchos antiguos esclavos se refugiaron en familias campesinas wolof donde ofrecían su fuerza de trabajo a los jefes de familia con necesidades de mano de obra³⁴³. Debido a que los jefes locales (jefes de cantón) que impuso Francia como auxiliares en la administración de los territorios seguían perteneciendo a la antigua aristocracia wolof, muchos migrantes y antiguos esclavos se orientaron hacia los jefes islámicos, quienes —además de seguir dedicándose a la enseñanza islámica— se sumaban de manera creciente al cultivo comercial del cacahuete. Como los marabouts no habían sufrido la humillación de haber sido vencidos por el colonizador, y además habían mantenido una postura crítica respecto del antiguo poder monárquico, gozaban de una mayor legitimidad social ante las poblaciones wolof. Al contrario de los jefes coloniales de cantón, los marabouts no estaban directamente controlados por la autoridad colonial. Como se ha insistido, existía inquietud en la administración francesa, ya que las sociedades maraboúticas que comenzaban a expandirse en el marco del estado colonial eran consideradas por los franceses como construcciones estatales dentro del propio estado colonial.

4.2 PRODUCCIÓN DEL ESPACIO MOURIDE EN BAWOL ORIENTAL Y SU PARTICIPACIÓN EN LA ECONOMÍA COLONIAL: “LOS MARABOUTS DEL CACAHUETE”

En el capítulo precedente, se analizó la institución sufi de la daara desde una perspectiva teórica sobre su papel en el proyecto educativo tarbiyya. En este capítulo,

³⁴³ *Ibid.*, p. 196.

retomaremos el estudio de las daaras mouride pero con el objetivo de abarcar su expansión geográfica en el proceso de construcción del espacio mouride.

4.2.1 La evolución del territorio mouride: de la daara a la aldea

Paul Pélissier señala que la daara es una instalación variable en el tiempo y en el espacio. En el plano temporal, una daara puede convertirse en una aldea con el paso de los años mientras que en el plano espacial, representa una fundación o un asentamiento pionero, destinado a ser relevado por agricultores encargados de asegurar la ocupación permanente del terreno³⁴⁴.

Para comprender bien la dinámica de las daaras y el efecto político que tuvieron en la consolidación del régimen colonial y en la conformación del espacio mouride, hay que resaltar el hecho de que no todos los mouride dedicados a la agricultura trabajaban en las daaras marabóuticas. La mayoría de los campesinos mouride, aunque no estaban sujetos a la autoridad absoluta del cheikh, como lo estaban aquellos que vivían en las daaras, debían cumplir con sus contribuciones religiosas obligatorias (*hadiyya*), y más importante aún, vender la totalidad de su cosecha al marabout y las autoridades coloniales. Asimismo, tenían la obligación de trabajar de manera ocasional en los campos de su marabout³⁴⁵. De este modo, solo una categoría de taalibé eran aquellos que vivían y trabajaban durante un período determinado dentro de las daaras. Estos taalibé recibían el nombre de *tak-der*³⁴⁶. Las daaras resultaban atractivas para los taalibé mouride, pues existía una noción de seguridad material elemental en ellas: comida y alojamiento. Hay que recordar que los primeros años de la cofradía transcurrieron en un contexto de gran desestructuración e inseguridad socio-económica, y que el trabajo en las daaras constituía un medio de vida frente al hambre. Los taalibé procedentes de familias muy pobres recurrían a la protección de un cheikh, debido a que este lo alimentaba a cambio de su fuerza de trabajo.

Cuando el taalibé *tak-der* había pasado de nueve a quince años trabajando para el marabout (el tiempo de permanencia en la daara variaba en función de los requerimientos y poderío del cheikh), era “liberado”, y el cheikh al cual estaba ligado solía concederle una porción de tierra para que la trabajase independientemente.

³⁴⁴ PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*

³⁴⁵ “Les champs du mercredi” (los “campos del miércoles”) eran cultivos personales del marabout trabajados colectivamente de manera rotativa por sus taalibé. *Ibid.*

³⁴⁶ Véase el Glosario.

La daara es buen ejemplo del tipo de organización en que la presencia estatal, en este caso la administración colonial, no tenía presencia alguna. La única autoridad era la del marabout o, en su defecto, la de su representante o *diawrigne*³⁴⁷. A medida que los marabouts mouride se fueron convirtiendo en los auxiliares de la administración colonial francesa, estos se fueron invistiendo gradualmente de funciones “oficiales”, como la recaudación de impuestos, la organización de censos poblacionales locales y la distribución de las semillas e indumentaria agrícola³⁴⁸.

Con el paso de los años, las daaras vieron un cambio en su funcionalidad. Históricamente, el instrumento de “colonización agrícola mouride” por excelencia fue “un medio de los seguidores de Amadou Bamba para ocupar la tierra y sobreponerse a los peligros de un asentamiento temprano”³⁴⁹. Hay que resaltar el hecho de que las primeras daaras o asentamientos mouride se crearon en zonas semidesérticas de Senegal central que los taalibé mouride aclimataron para vivir. Las condiciones de vida en estas primeras daaras eran extremadamente difíciles. Los colonos mouride tenían que recorrer grandes distancias en busca de agua y comida, además de hacer frente (si era el caso) a la resistencia de poblaciones locales, por lo general pastores nómadas *fulani*³⁵⁰.

A medida que fue evolucionando y expandiéndose la actividad agrícola y conforme las condiciones de vida se hicieron paulatinamente menos duras, las daaras se fueron transformando en un “instrumento de producción agrícola rutinaria” al servicio de los intereses del cheikh. Gran parte del éxito expansivo de las daaras mouride se debió al apoyo que recibieron en términos de infraestructura por parte de Francia (concesiones de tierra, material agrícola, mapas con los emplazamientos de las vías del ferrocarril) desde que los intereses económicos de los líderes de la cofradía y de los administradores coloniales comenzaron a converger durante las primeras décadas del siglo.

Para los años 1930-1940, la administración colonial francesa fomentó la colonización de la tierra por parte de colonos mouride, que pasaba por el establecimiento de daaras que iban conformando las comunidades agrícolas marabóuticas de Senegal noroccidental. Dado el éxito que representaba esta economía en el marco colonial y el papel privilegiado que ocupaba la colonia de Senegal en la federación del AOF, la economía de trata del cacahuete floreció durante el resto del

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*

³⁴⁹ CRUISE O'BRIEN, Donal, *op. cit.*, p. 164. Traducción del inglés mía.

³⁵⁰ Véase el Glosario.

período colonial y durante los primeros años de independencia, para entrar en declive a partir de finales de los años 1970.

A medida que los tak-der eran liberados por los marabouts y se les concedía una parcela de tierra para que fundasen su familia y se instalaran con su(s) esposas, las daaras maraboúticas se convertían en aldeas maraboúticas. A pesar de que el marabout conservaba ciertas parcelas para que fueran trabajadas gratuitamente por sus discípulos, puede afirmarse que las superficies concedidas a los tak-der, así como el fruto de sus cosechas, se convertían en propiedad de estos después de su paso a la edad adulta.

Si la autoridad del marabout sobre los habitantes de la aldea era menos exigente que sobre los taalibé tak-der de la daara en términos de las prestaciones de trabajo, este conservaba el poder que le confería el estatuto de jefe de aldea. En algunos casos, en especial en las regiones donde la colonización de la tierra había sido obra de algún marabout y sus taalibé, el puesto de jefe de la aldea era complementado por un reconocimiento por parte de las autoridades coloniales como jefe administrativo.

Además, el marabout era el responsable de gestionar todas las cuestiones ligadas a la atribución de tierras. Como veremos más adelante, con la independencia de Senegal, la autoridad de los marabouts en el medio rural se acrecentó aún más con la apropiación de los mecanismos de penetración del estado como las cooperativas agrícolas y de los partidos políticos³⁵¹.

Un ejemplo de esta forma de creación de aldeas maraboúticas es el caso de Darou Mousty; un estado periférico a la capital del mouridismo, la entonces pequeña aldea de Touba, fue fundado en 1912. Trabajos recientes sobre el mouridismo han aprovechado la presencia de historiadores mouride en Darou Mousty que han preservado la memoria de las relaciones tempranas de la cofradía mouride con la administración colonial y los jefes wolof sometidos a ellos. En el contexto en que Amadou Bamba se encontraba bajo arresto domiciliario en Diourbel, Darou Mousty fue proyecto comunitario encabezado por el medio hermano de Bamba Maam Thierno a través de la colonización del espacio de la creciente presencia francesa en la zona entre Bawol y Kajoor.

Maam Thierno, a través de diez daaras compuestas por diez tak-der cada una, encabezó una colonización expedita de todo el territorio circundante. A pesar de que la empresa no fue fácil por la resistencia de poblaciones nómadas peul y debido a la

³⁵¹ COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, Op. Cit., p. 126.

desconfianza generada por los jefes de cantón, quienes vieron reducida su autoridad e influencia, Maam Thierno logró la fundación de una red de aldeas alrededor de Darou Mousty bajo su autoridad.

El ejemplo de Darou Mousty también es representativo de la manera en que se procedía a la colonización de tierras por parte de los principales marabouts mouride. De esta manera, las daaras como Darou Mousty que evolucionaron a aldeas durante los años 1920-1930 procedieron de una división previa entre los principales seguidores y familiares de Amadou Bamba. Se constituyeron grandes “zonas de influencia” reservadas a los grandes marabouts. Modou Moustapha, hijo de Bamba y heredero del liderato de la cofradía mouride, encabezó la creación de aldeas en la antigua provincia de Lâ, en los alrededores de Touba y Mbacké. Cheikh Ibra Fall haría lo propio al fundar su red de aldeas en torno a Touba-Fall y Cheikh Issa Dieng, las suyas en la región de Guinguineo³⁵².

Aunque fueron los marabouts mouride los primeros líderes musulmanes en cultivar cacahuetes, muy rápidamente, al ver los beneficios personales que podía traer consigo negociar con la administración, el resto de los marabouts pertenecientes a las otras cofradías también introdujeron dicho cultivo en sus comunidades. En este contexto, el trabajo agrícola se convirtió en una especie de dogma religioso para los líderes musulmanes con el objetivo de estimular constantemente la producción entre las familias campesinas. Por su parte, la administración respaldó la propagación de esta doctrina ideológica, ya que estaba en sintonía con sus intereses económicos. Podemos apreciar, por lo tanto, que la santificación del trabajo de la tierra —en forma del cultivo del cacahuete— no se dio hasta que los intereses maraboúticos y coloniales coincidieron. De hecho, fue en gran medida la economía del cacahuete y los administradores coloniales los que impulsaron la ideología del trabajo (especialmente si este se enfocaba al cultivo exclusivo de cacahuetes) y de la “obediencia ciega”, pues resultaba sumamente benéfico para sus intereses esta particular forma de producción.

Desde la perspectiva de la construcción de la jerarquía mouride, la economía del cacahuete se convirtió sin duda en un mecanismo para reforzarla. Mediante las contribuciones religiosas de los discípulos (hadiyya), las fortunas de los marabouts se fueron incrementando proporcionalmente a su posición dentro de la “cadena de mando” de la organización piramidal mouride. Como se puede apreciar, este tipo de dinámicas

³⁵² COULON, Christian, *ibid.*, p. 123

no favorecía una redistribución equitativa de la riqueza que generaba la participación colectiva de la cofradía en la economía del cacahuete y podría reforzar la idea predominante en la época, que conceptualizaba al mouridismo como una nueva forma de esclavitud. Sin embargo, en el contexto de la expansión de la empresa colonizadora mouride y el condicionamiento de localidades hasta entonces inhóspitas para el asentamiento humano, la cofradía mouride realizaba una función social que ningún otro tipo de institución —ni precolonial ni colonial— podía llevar a cabo. Como argumenta Pélissier, la afiliación a la cofradía mouride, aunque representaba una “terrible sumisión”, también significaba la adherencia a un cuerpo social solidario en el que se le aseguraba al discípulo una cierta seguridad material:

Para el cultivador de Cayor angustiado por las nubes que no se traducen en lluvia, para el colono perdido en la inmensidad hostil de Ferlo, para el jefe de familia abatido por la fiebre en el momento de la siembra, las garantías que aporta la integración a la cofradía no tienen precio³⁵³.

Hay que señalar, sin embargo, que también existían casos de marabouts menos inclinados a la redistribución, incluso en situaciones de gran necesidad³⁵⁴.

Dado el éxito que significaba hacer negocios con los marabouts en el marco de la economía del cacahuete, los administradores coloniales se dedicaron a seguir fomentándola. Se destinaron grandes superficies de tierra a los marabouts más poderosos con el fin de expandir las actividades comerciales agrícolas. Lo anterior provocó que estos últimos incrementaran su riqueza y, por consiguiente, su legitimidad y prestigio ante sus seguidores.

En resumen, puede considerarse que el lapso que va de la segunda mitad de la década de los años 1880 (rompimiento con las cortes de Kajoor) y 1903 (deportación a Mauritania) corresponde a la primera fase de territorialización mouride³⁵⁵. Estas primeras comunidades mouride —Darou Saalam, Touba, Mbacké-Bari, Darou-Marnane— puede afirmarse que deben su origen a la agencia directa de Amadou Bamba, quien buscaba organizar las primeras comunidades mouride dedicadas, como explicamos anteriormente, a desarrollar el sistema educativo tarbiyya. Posteriormente, de 1903 hasta la muerte de Bamba en 1927, fueron sus principales seguidores, familiares, descendientes y colaboradores quienes estuvieron encargados de llevar a cabo la expansión territorial mouride a través de las daaras que evolucionaron en aldeas,

³⁵³ PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*, p. 336. Traducción del francés mía.

³⁵⁴ MAGASSOUBA, Moriba, *op. cit.*, p. 70.

³⁵⁵ Véase el capítulo 2.

así como la institucionalización de las dinámicas y estructuras económicas y religiosas que dieron al movimiento mouride un nuevo impulso dirigido principalmente a la colonización de tierras y al cultivo del cacahuete. Si bien es cierto que durante los años en que Bamba estuvo exiliado la expansión territorial de los mouride fue mínima, a partir de su regreso a Senegal, y sobre todo a partir de su arresto domiciliario en la escala del pueblo colonial de Diourbel, el marabout ordenó a sus hombres una intensificación en la fundación de asentamientos mouride para contrarrestar la presencia francesa y como complemento a su esfuerzo por crear un espacio mouride (Al-Mubarak) en Diourbel (véase el capítulo 2). Los cheikhs y discípulos involucrados en esta expansión describían su misión como *gaddaay*³⁵⁶.

Hasta 1927 (muerte de Bamba), la cofradía continuó expandiéndose desde el antiguo reino de Bawol hasta el antiguo reino de Kajoor. Toda esta zona cubría los círculos coloniales de Thiès, Louga y Diourbel, en los que la cofradía lograría crear asentamientos³⁵⁷. Para 1926, según se constata en los archivos nacionales de Senegal, la administración colonial francesa consideraba que los mouride habían conquistado completamente la provincia de Bawol³⁵⁸.

Con la adopción del cultivo del cacahuete, junto con la del sorgo, se desarrolló un sistema de comunidades rurales autosuficientes cuyo estilo de funcionamiento autónomo era un aspecto que siempre inquietó a la administración francesa, a pesar de que desde principios de siglo se habían terminado las sospechas de un posible enfrentamiento. Los marabouts mouride no estaban bajo el control directo de las autoridades francesas como lo estaban los jefes de cantón que ellos mismos habían impuesto en el contexto posterior a la conquista y las migraciones puestas en marcha por el proceso de formación de daaras y posteriormente de aldeas mouride. Esto era percibido por los franceses como un elemento desestabilizador en el orden colonial. Esta primera fase de expansión mouride desde su foco de origen se dio al margen de cualquier intervención de la administración directamente bajo la acción exclusiva de los jefes religiosos. Es importante recalcar este hecho, ya que los colonos mouride tendrían que enfrentar condiciones climáticas extremas propias del desierto de Ferlo, donde la escasez, si no la inexistencia de agua, era una constante.

³⁵⁶ Hégira en wolof. BABOU, Cheikh Anta, "Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-45", *The Journal of African History*, 46, pp 405-426; PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*

³⁵⁷ BARA-DIOP, Abdoulaye, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, *op. cit.*, p. 255.

³⁵⁸ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

4.3 LA POLÍTICA MOURIDE Y LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS COLONIALES – EL CONTRATO SOCIAL SENEGALÉS

Lo que se denomina política mouride, o las rivalidades internas de la cofradía producto de los conflictos de sucesión así como la emergencia de líderes mouride más enfocados al desarrollo de fortunas personales y al posicionamiento dentro del sistema político senegalés³⁵⁹ son, como veremos a continuación, dos dimensiones del movimiento que se reflejarían espacialmente tras la muerte de Amadou Bamba en la aldea sagrada de Touba. A partir del conflicto por la sucesión califal, la capital mouride dejaría de ser un simple lugar de adoración para convertirse en el *locus* de la política mouride, así como en el eje espacial estructurador de la sociedad transnacional mouride.

4.3.1 Organización del poder marabouítico tras la desaparición del fundador: la política mouride

Como hemos analizado, los movimientos sufíes que emergieron en la última década del siglo XIX en la colonia francesa de Senegal, parte integrante de la federación del África Occidental Francesa, estuvieron encabezados por una serie de líderes carismáticos quienes, tras un período de antagonismo frente al poder colonizador, lograron negociar una posición de acomodamiento en el orden político colonial. Sin embargo, la continuidad de estos movimientos en el tiempo depende de la reorganización de su liderazgo tras la muerte del fundador. Gracias a una “rutinización” de la autoridad carismática original —baraka— y a su transformación en autoridad carismática heredada, una cofradía consolida su proceso de institucionalización histórica.

Tras la muerte del fundador, a la cabeza de cada cofradía o rama cofrática, surge la figura del califa general quien, en teoría, ejerce autoridad sobre el resto de los miembros de la tarixa. No obstante, el poder del califa general es en realidad bastante relativo al inicio de su reinado, pues depende de su capacidad para someter bajo su autoridad a los califas subalternos. Lo último no resulta una tarea fácil, ya que —independientemente de la posición de autoridad que hereda el califa general tras la muerte de su predecesor— esta no afecta al vínculo personal que une al resto de

³⁵⁹ ROSS, Eric, "Touba, A Spiritual Metropolis in the Modern World." *Canadian Journal of African Studies*, vol. 29, no. 2, 1995, pp. 222-259.

discípulos y sus marabouts personales. Debido a que la relación entre un taalibé y su marabout es en gran medida una relación clientelar, resulta muy complicada la existencia de un poder supremo que se coloque por encima de esta relación personal. Por esta razón, el califa general posee una autoridad real sobre sus propios taalibé, pero solo ejerce una autoridad indirecta y moral sobre el resto de los adeptos de la cofradía. Además, el hijo del califa que muere hereda la sumisión de los taalibé de su padre, lo que le otorga una autoridad real sobre un número de taalibé, que puede ser mayor que el número de taalibé del nuevo califa, quien al principio solo puede contar con la autoridad real que ejerce sobre sus taalibé personales y la autoridad simbólica que le otorga el título de jefe supremo³⁶⁰. Como lo ha sugerido un buen número de investigadores africanistas, el poder político en África, debido a la fluidez y porosidad de sus fronteras precoloniales, se ejerce primordialmente a través del control sobre la población en lugar de un territorio³⁶¹.

Los principales marabouts de una cofradía nombran al califa general. Existen dos modalidades de sucesión: la primera representa la tendencia principal de la tradición islámica sufí e indica que es el hijo mayor quien hereda el cargo al frente de la cofradía; este tipo de sucesión se conoce con el nombre de sucesión lineal o directa; la segunda modalidad es la que privilegia la sucesión a favor del medio hermano del líder que fallece; este tipo de sucesión se conoce como colateral o indirecta³⁶². Ahora bien, esta tradición de las reglas de sucesión es precisamente la raíz de los problemas y de los riesgos de fragmentación que se suscitan en el interior de una cofradía, ya que por lo general el hijo mayor del líder difunto debe enfrentar las reivindicaciones de los hermanos o medios hermanos de este. La autoridad de un califa recién nombrado también se encuentra limitada por las divisiones que el conflicto genera por la sucesión y que se traducen en la constitución de facciones opuestas dentro de una misma orden sufí. En el caso de los mouride, como veremos a continuación, es importante señalar que las distintas formas de heredar la posición máxima de autoridad, es decir, la del califa general, se verían afectadas también por las preferencias de la administración colonial francesa.

La muerte de Amadou Bamba en 1927 provocó la primera gran crisis en el liderazgo de la cofradía mouride que enfrentó a Modou Moustapha (1888-1945), hijo

³⁶⁰ COULON, Christian, *op. cit.*, p. 115.

³⁶¹ ILLIFE, John, *op. cit.*; BAYART, Jean-François, *op. cit.*

³⁶² SCHMITZ, Jean, "Un politologue chez les marabouts", *Cahiers d'études africaines*, vol. 23, no. 91, 1983. Pp. 329-351.

mayor de Amadou Bamba en el momento de su muerte, con Cheikh Anta Mbacké, medio hermano de este último. Después de que se reuniera un consejo mouride formado por varios familiares y colaboradores de Amadou Bamba, se decidió confiar el liderazgo de la cofradía a Modou Moustapha, quien de este modo se convertía en el primer califa general de la cofradía mouride.

En el caso de esta primera sucesión, se procedía, pues, a la modalidad de sucesión lineal o directa, es decir, se nominaba al hijo de Amadou Bamba, Modou Moustapha Mbacké, como el califa general. Además, un factor clave para que se procediera a favorecer una sucesión lineal fue el apoyo de los franceses al primogénito de Bamba.

Para el gobernador general Jules Carde, Cheikh Anta era un marabout demasiado autónomo que no inspiraba la suficiente confianza para colaborar con él. La figura de Cheikh Anta Mbacké es significativa en la historia del mouridismo; señala la emergencia de una nueva categoría de marabouts más enfocados a amasar grandes fortunas, acrecentar su prestigio social y su poder sobre sus clientelas religiosas que al desarrollo de la educación mística sufi³⁶³.

Al parecer, Cheikh Anta Mbacké, debido a la envergadura de sus actividades comerciales, se había visto envuelto en una serie de intrigas políticas y financieras que lo convirtieron en un personaje suspicaz ante la administración francesa. Una de estas intrigas, conocida como *l'affaire Tellerie*, fue sin duda uno de los factores que llevaron a Francia a apoyar la candidatura de su sobrino a la cabeza de la cofradía.

En 1927, los líderes mouride, como parte de los homenajes póstumos a Amadou Bamba, habían firmado un contrato para la construcción de la mezquita de Touba con un administrador colonial llamado Pierre Tellerie. Este administrador, según las quejas de los mouride, habría firmado un contrato fraudulento con algunos miembros de la jerarquía, apropiándose de los fondos destinados para el inicio de la construcción de la mezquita. Estas quejas fueron encaminadas ante la administración por medio de la intervención del diputado Blaise Diagne, quien años antes había ayudado a mejorar las relaciones entre los mouride y la administración, y ahora era aliado político del recién nombrado califa general Modou Moustapha. En su intervención ante la Asamblea, Blaise Diagne también lograría vincular a Cheikh Anta (rival Modou Mustapha) con el

³⁶³ En este tipo de marabouts “mundanos” se aprecia de una mejor forma el fenómeno que se ha denominado *straddling*, y que entronca a su vez con la problemática del surgimiento de “Big Men” africano durante el período colonial, que se consolidó durante la descolonización y la independencia. El *straddling* puede ser descrito como el mecanismo por medio del cual una figura de autoridad explota sus diversos tipos de capital, económico o social (y en el caso de los marabouts, simbólico-religioso) producto de su pertenencia a dos comunidades políticas.

escándalo financiero Tallerie. Por otra parte, el hecho de que Blaise Diagne apoyara al califa general de los mouride en la resolución de este conflicto, fue también motivado por sus propias rivalidades políticas. En las elecciones de 1928, Diagne competía por la reelección en el puesto de diputado en la Asamblea Francesa con el político originaire de la comuna de Rufisque, Galandou Diouf. Este último, a su vez, gozaba del apoyo de Cheikh Anta Mbacké, quien subvencionaba sus campañas políticas. De esta manera, podemos observar que las rivalidades marabóuticas que generó la crisis de sucesión mouride eran asimismo expresión de las rivalidades que enfrentaban a los políticos en las instituciones de Saint-Louis. Cuando Blaise Diagne obtuvo la victoria en las elecciones, no solo logró que se inculpara y se castigara al administrador francés Tallerie por la organización del fraude, sino que también logró vincular a Cheikh Anta y a su rival Galandou Diouf en el asunto, acusando al marabout disidente de haber utilizado parte de los fondos desviados en el apoyo de la campaña de Diouf.

A pesar de no contar ni con el apoyo de los políticos africanos electos ni con el apoyo de la administración, Cheikh Anta seguía reivindicando su legitimidad como líder auténtico de la cofradía mouride, lo cual provocó que en 1930 el gobernador general Jules Carde lo arrestara y condenara a 8 meses de prisión por cargos triviales como visitar Gambia sin autorización. Cuando fue liberado, sus problemas no habían terminado, puesto que fue sentenciado a 10 años de exilio en el Sudán francés (hoy Mali), pues había sido probada su culpabilidad en “maniobras que podían haber destruido la paz pública en Senegal”³⁶⁴.

Por su parte, si bien Modou Moustapha se había ganado la simpatía de Carde incluso antes de la muerte de su padre, ya que era percibido como un marabout más inclinado a cooperar con los franceses, el inicio de su califato estuvo caracterizado por una falta de reconocimiento de la totalidad de los marabouts mouride³⁶⁵. Esto se debía principalmente al hecho de que, aun cuando representaba la autoridad formal suprema de la cofradía, la autoridad real sobre el conjunto de califas secundarios y taalibé era relativa debido a la fortaleza de los vínculos personales entre cada marabout y su clientela religiosa. Para solventar esta situación, el califa recién nombrado tenía que convocar un acto colectivo capaz de movilizar al conjunto de marabouts y taalibé de la

³⁶⁴ *Arrêté du Gouverneur-Général*, no. 2321, 13 Oct. 1930, en CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, Oxford Clarendon Press, 1969, p. 72. La llegada del nuevo gobernador general Jules Bréviat a finales de 1930 no implicó cambios en la política de apoyo al califa general. No fue hasta 1934 que la suerte del marabout exiliado Cheikh Anta cambiaría. Con la muerte de Blaise Diagne y la sustitución de este por Galandou Diouf como diputado, Cheikh Anta fue autorizado a regresar de Sudán en 1935.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

cofradía en su conjunto para asentar su autoridad y liderazgo. El primero de ellos fue la organización del primer Magal de Touba en 1928, a fin de conmemorar la muerte de Bamba. Como una de las funciones del califa consistía en la preservación de la tumba de su padre, la convocatoria para realizar un peregrinaje donde esta se ubicaba le daba la oportunidad de canalizar la confluencia de los líderes secundarios y de sus seguidores (así como sus ofrendas) mediante este acto que aseguraba la movilización total de los miembros en torno a la autoridad del heredero oficial de la baraka de su padre.

En 1929, Modou Moustapha recibió la autorización de la administración para la construcción de la mezquita de Touba, así como el regalo de un terreno de 1000 hectáreas alrededor del cual esta sería construida. La atribución de este espacio geográfico por parte de la administración al nuevo líder de la cofradía iba aparejado del primer estatus legal de Touba, que denominaba esta zona como un dominio privado, propiedad del califa. Al ser un dominio privado, Touba no formaba parte de la administración territorial de la colonial de Senegal. No tenía el estatus legal de un cantón o de una aldea y, por lo tanto, no había una autoridad responsable nombrada por la colonia.

El proceso de edificación de la mezquita empezó ese mismo año con la construcción de la línea de ferrocarril que unía Touba con Diourbel para el traslado de los materiales. Los mouride aportaron la fuerza de trabajo, mientras que la administración suministró los materiales y el personal técnico. La línea fue terminada en 1931, y este mismo año comenzaron los trabajos de construcción de la mezquita. En 1939 la plataforma y la fundación estaban terminadas pero, a causa de la crisis económica que provocó la Segunda Guerra Mundial, los trabajos fueron suspendidos hasta ser reanudados años más tarde por el segundo califa general mouride Serigne Falilou Mbacké. La respuesta de la comunidad mouride al inicio del proyecto de la mezquita era muy importante para la afirmación de la autoridad de Modou Moustapha, ya que simultáneamente servía como motivo de movilización de recursos humanos (implicar a la totalidad de califas y taalibé que no estaban bajo su autoridad directa), recaudación de fondos y reconocimiento por parte de la administración colonial. Hoy en día tanto la mezquita de Touba como su gran Magal son dos de los símbolos más importantes de la unidad mouride.

Como señala Eric Ross, aunque la aldea de Touba fue fundada por Cheikh Amadou Bamba en una zona inhóspita vecina al desierto de Ferlo en 1887, no fue hasta la crisis de sucesión relacionada con el inicio de las obras de la gran mezquita que pasó

de ser un sitio de culto y enseñanza mística a convertirse en el *locus* político-administrativo de la cofradía³⁶⁶. Esto se debió no solo a las razones mencionadas recientemente, sino también a la forma misma a través de la cual se construye la jerarquía mouride y a su expresión espacial: la cofradía mouride está gobernada por una familia, los Mbacké, descendientes de Amadou Bamba, y su corte es Touba³⁶⁷. En la organización jerárquica mouride (ver capítulo 3), los distintos linajes subordinados a la cúspide, es decir, Cheikh Amadou Bamba o su sucesor, son llamados *keur*³⁶⁸. Por otra parte, el término *keur* también designa el espacio físico o “barrio” donde se instalaba un linaje. El *keur* (linaje) del primer califa general Modou Moustapha fundó su *keur* (concesión) al norte de las obras de la mezquita y recibiría el nombre de Darou Khoudouss. Como veremos más adelante, esta misma dinámica espacial sería la base del proceso de urbanización de Touba. Los varios *keur* fundados alrededor de la mezquita evolucionarían hasta convertirse en barrios o distritos identificados con el fundador de cada linaje y, por lo general, poblados por discípulos de este³⁶⁹. En cierto sentido, la batalla por la sucesión de la cofradía también era la batalla por el control del desarrollo de Touba. A partir del fenómeno del “sobrino disidente”, la pugna por el liderato de la cofradía se vuelve pugna por el control administrativo de la capital mouride.

Además de estos barrios-linajes, en las afueras de la zona delimitada por las 400 hectáreas que definían el estatus legal de la aldea de Touba como dominio privado, durante este período los descendientes de Bamba, sus hermanos y sus principales colaboradores también crearon una serie de pequeñas fundaciones rurales que respondían a los mismos criterios político-espaciales que los barrios circundantes a la mezquita, pero además estaban especializados en la industria del cacahuete. La producción agrícola de estas fincas mouride sirvió en gran medida para consolidar las fortunas personales de los marabouts mouride más prestigiosos, pero también para la subvención del proyecto de urbanización de Touba, marcado por la construcción de la gran mezquita. Como ejemplos de este tipo de fundación, podemos mencionar a Touba-Bogo (fundada por Serigne Falilou Mbacké, futuro segundo califa general), Darou-Saalam Tib (fundada por Serigne Bassirou Mbacké, otro hijo de Amadou Bamba que no llegaría nunca al califato general), Touba-Bélel (fundada por Serigne Abdou Lahat,

³⁶⁶ ROSS, Eric, *op. cit.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Véase el Glosario.

³⁶⁹ GUËYE, Cheikh. *Touba, La capitale des mouride*. Karthala, París, 2002.

futuro tercer califa general), Touba-Bagdad (Serigne Abdou Khadre, futuro cuarto califa general) y Touba-Taïf (fundada por Cheikh Mbacké, hijo del primer califa, Modou Moustapha).

Finalmente, en la periferia de este “país mouride”, se encuentran fundaciones establecidas por los hermanos, primos y sobrinos de Amadou Bamba. Como ejemplos de este tipo de fundaciones mouride, puede citarse al ya mencionado Darou Mousty (establecido por Mame Thierno), Missira (fundado por Mame Mor Diarra), Gawane (creado por Cheikh Anta Mbacké), Mbar (Serigne Abdou Rahmane) o Déndéye (fundado por Amadou Ndoumbe).

Cada uno de estos tipos de proyecciones espaciales de la organización mouride se encontraba bajo la autoridad espiritual y temporal del linaje descendiente de su fundador. Como lo describe Ross, cada uno representa un “capítulo” en la historia de la tarixa con su propio califa local, y cada uno a su vez es una especie de Touba en miniatura con su propia mezquita, plaza principal (*penc*) y su propio magal. Durante el trabajo de campo realizado en Touba (noviembre 2009), mi anfitrión en la capital mouride fue un marabout residente del barrio Darou Khoudouss, quien me mostró los distintos preparativos que había en el barrio con el motivo de festejar el magal conmemorativo de Serigne Modou Moustapha, primer califa general y fundador del barrio en cuestión.

A través de este tipo de fundaciones, pueden observarse las distintas dinámicas espaciales que irían conformando en el futuro al espacio urbano mouride de Touba. Posteriormente, con la urbanización general de la cofradía y con las transformaciones que este proceso traería consigo en su organización, Touba adquiriría nuevas características espaciales transnacionales (ver capítulos posteriores).

Touba solo se convertiría en el centro político y administrativo mouride tras el primer conflicto de sucesión. A partir de entonces, su proyección espacial a partir de la centralidad de la mezquita³⁷⁰ es el reflejo de los distintos linajes fundados por los descendientes de Amadou Bamba.

En el caso de la cofradía layenne, los problemas de sucesión son parecidos a los de la cofradía mouride debido al origen étnico de esta vía sufí. Tanto para la cofradía tidjan como para la cofradía qadir, las disputas de sucesión han tenido otras características. Al haberse originado ambas fuera de Senegal, teóricamente estas

³⁷⁰ PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*, p. 333.

cofradías no son independientes de las ramas originales provenientes de Marruecos y de Medio Oriente respectivamente. Sin embargo, el alejamiento geográfico con los centros de origen provocó que los nexos con las ramas senegalesas de estas dos confraternidades fueran más laxos, lo que dio lugar a su fragmentación en múltiples *zawiyas*³⁷¹.

4.3.2 Segunda fase de expansión: de 1927 a 1945

Aunque la muerte de Amadou Bamba en julio de 1927 y el conflicto por su sucesión interrumpieron momentáneamente la colonización agrícola de tierras y la fundación de comunidades mouride, cuando Modou Moustapha logró asentar su autoridad, este proceso continuó e incluso se vio reforzado por el clientelismo entre los marabouts y la administración colonial. En este período se registraron cantidades récord de cacahuete para su comercialización³⁷². A partir de 1931, Touba y Diourbel quedaron finalmente integradas a la red ferroviaria de la colonia senegalesa. y con ello, la colonización mouride hacia el este adquirió mayor dinamismo. La colonización mouride continuó también hacia el norte, entre Kajoor y Djolof, en el cantón de Ndoyene, a partir de la base que Mame Thierno había consolidado en Darou Mousty. La colonización hacia el oeste fue dirigida por el califa Modou Moustapha, y hacia el sur, por Serigne Falilou Mbacké y Serigne Bassirou Mbacké³⁷³.

El mismo califa general promovió dicha expansión al realizar giras en los pueblos en busca de taalibé que estuvieran interesados en participar en la creación de nuevas daaras y aldeas en el proceso de asentamiento mouride en los márgenes del desierto. En esta nueva fase, la expansión mouride se empezaba a extender tímidamente fuera de las fronteras de los antiguos estados wolof. La primera fase de expansión (encabezada por Amadou Bamba y posteriormente por sus familiares y colaboradores) se había limitado a la colonización de tierras vírgenes en Bawol y Kajoor principalmente (aunque también contaban con adeptos en los círculos coloniales de Louga, Sine-Saloum y Thiès). En cambio, en la segunda etapa de expansión, los mouride colaboraron con la administración francesa y lograron alcanzar el círculo colonial de Tambacounda, así como una mayor presencia en las zonas deshabitadas de Saloum oriental³⁷⁴. Igualmente, desde este período se puede rastrear el inicio de las migraciones mouride de las regiones rurales a los centros urbanos. Sin embargo, se trataba solo de una pequeña minoría que

³⁷¹ COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, op. cit., p. 116.

³⁷² DECRAENE, Philippe, *Le Sénégal* Presses Universitaires de France, 1985, p. 41.

³⁷³ PÉLISSIER, Paul, op. cit., pp. 305-306.

³⁷⁴ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, op. cit., pp. 59, 65.

migraba de manera estacional a las ciudades coloniales durante el período de inactividad agrícola. Es significativo que la Segunda Guerra Mundial no ralentizó el desarrollo de la colonización mouride y la fundación de nuevos asentamientos. Debido a las dificultades económicas de Francia, la administración francesa hizo un llamado a los líderes mouride para que estos a su vez incitaran a sus discípulos cultivadores a incrementar la producción. Entre 1943 y 1944 los líderes mouride llevaron a cabo una intensa propaganda para la apertura de nuevas tierras para el cultivo del cacahuete.³⁷⁵

Por otra parte, es importante señalar que este proceso de expansión mouride no se dio sin resistencias por parte de una serie de actores cuyos intereses se veían afectados por la expansión territorial de la cofradía. Además de la hostilidad de las poblaciones nómadas que veían las superficies de sus tierras reducirse ante los colonizadores mouride, la expansión también planteaba el problema de la relación con los jefes wolof nombrados por Francia. Las relaciones con los jefes coloniales variaba espacialmente en función de la proporción de la población mouride. De esta manera, en las aldeas donde los mouride ya eran mayoría, los jefes habían aceptado el hecho de que su autoridad estaba subordinada a la de los marabouts. Cuando los jefes tenían bajo su responsabilidad territorios que cubrían una mayor superficie, como en el caso del cantón, su autoridad relativa respecto de la de los marabouts era mayor. Sin embargo, si se trataba de los cantones ubicados en el corazón de la zona mouride, la influencia marabóutica seguía siendo importante, dado que la nominación de la autoridad administrativa colonial era resultado de la influencia ejercida por algún marabout importante ante las autoridades francesas.

Aun cuando la sumisión religiosa era percibida por Francia como una explotación de las masas ignorantes por los marabouts mouride, ante la imposibilidad de gobernar prescindiendo de ellos y sobre todo de comerciar con ellos, la administración colonial se vio obligada a establecer una alianza. Finalmente, en el caso de las regiones donde los mouride no eran demográficamente dominantes, los jefes coloniales nombrados por Francia buscaban por lo general asentar su autoridad sobre los marabouts. Como señala Cruise O'Brien, esto solo se lograba si la población local era también adversa al asentamiento mouride³⁷⁶.

A medida que fue desarrollándose el clientelismo entre los marabouts y la colonia, los jefes también comprendieron que era mejor estar en buenos términos con los

³⁷⁵ PÉLISSIER, Paul, *op. cit.*, p. 307.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

marabouts, debido al prestigio y autoridad social sobre los discípulos. Uno de los mejores ejemplos de este cambio en la actitud de los jefes ante los marabouts es la conversión al mouridismo de Mbakhane Diop, hijo de Lat Joor y artífice de la segunda deportación de Amadou Bamba. Los marabouts gozaban de una mayor legitimidad social que los jefes administrativos nombrados por los franceses y su poder de movilización era mucho mayor. Durante las campañas de reclutamiento que llevó a cabo Francia en la colonia de Senegal para luchar en las guerras mundiales, los marabouts conseguían persuadir a sus discípulos de una manera que los jefes no podían llevar a cabo. Por esta razón, puede argumentarse que tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, los jefes wolof perdieron totalmente su papel de auxiliares de la administración a favor de los marabouts³⁷⁷.

4.3.3 Intercambio de servicios

Las relaciones entre los líderes mouride y los políticos representativos de las instituciones coloniales, son el reflejo de los enfrentamientos y antagonismos que se suscitan al interior de las cofradías sufíes senegalesas cuando se presentan crisis de sucesión en la cúspide de sus organizaciones jerárquicas. En el marco de esta tesis, no se reflexiona sobre el proceso de construcción del estado-nación senegalés a través de variables como la adaptabilidad o la viabilidad de las sociedades wolof al en el proceso de colonización, sino sobre la manera en que las comunidades estructuradas mediante el proyecto de renovación islámica wolof se apropian de las instituciones que emanan de dicha construcción. Esta dinámica (la política mouride) es la que se encuentra en la base de lo que se ha denominado o “contrato social senegalés” o el modelo “islamo-wolof”³⁷⁸. Los líderes musulmanes proveen al gobierno de legitimidad para garantizar la lealtad de sus súbditos (después ciudadanos), y los marabouts, como recompensa, reciben apoyo material y reconocimiento por parte del estado.

No obstante, la teoría del contrato social senegalés pasa por alto tres cuestiones: en primer lugar, esta teoría es resultado de una simplificación de la relación marabout-taalibé, la cual —como explicamos en el capítulo precedente— no resulta en una práctica tan unívoca como la propia teoría mouride propone (el marabout ordena, el discípulo obedece o el culto del ndigël u orden religiosa). Las otras dos cuestiones derivan en cierta medida de esta misma simplificación y son relativas al papel de

³⁷⁷ DIOP, Momar-Coumba, DIOUF, Mamadou, *La construction de l'état au Sénégal*, op. cit.

³⁷⁸ *Ibid.*

intermediario que desempeña el marabout en las relaciones entre la sociedad y el estado. Por una parte, las relaciones entre los líderes musulmanes y los representantes del poder secular (wolof o colonial) no pueden describirse como una colaboración sin límites, ya que la autoridad real de la cual goza el cheikh sobre el discípulo le es conferida por este último y, por lo tanto, no debe poner en riesgo la lealtad de sus seguidores al aceptar políticas abiertamente desfavorables para estos últimos. Por otra parte, de manera análoga, los discípulos mantienen ciertas expectativas de sus líderes religiosos en su mediación con los representantes de la política secular. Estas expectativas deben ser hasta cierto punto satisfechas para que la relación de sumisión tenga sentido para los discípulos. Por lo tanto, en el marco del sistema de administración colonial indirecta que se definía a través de la colaboración con los líderes musulmanes, deben tomarse en cuenta estos aspectos que resultan en relaciones más complejas entre los marabouts y los discípulos, por un lado, y en la relación entre los marabouts y los políticos seculares, por otro.

En términos generales, puede afirmarse que Modou Moustapha colaboró con Francia durante todo el tiempo que estuvo al frente de la cofradía. No solo fue uno de los grandes líderes de los movimientos de colonización agrícola mouride, sino que bajo su liderazgo se iniciaron las obras de construcción de la mezquita de Touba y se realizó el primer Magal de Touba.

Debido al apoyo brindado a la administración colonial, los marabouts esperaban ser recompensados. Al igual que ellos, que se encargaban de legitimar el orden político colonial, los administradores franceses reconocían públicamente la autoridad y el prestigio social de los marabouts ante sus seguidores. Como argumenta Coulon, cuantos más honores y tratos especiales se les daban a los marabouts, su carisma era juzgado de manera más efectivo por los taalibé³⁷⁹. Sin embargo, aunque el prestigio de los marabouts se incrementaba a medida que la administración los condecoraba, no podían llevar la colaboración al extremo de parecer sometidos a la autoridad colonial. Los taalibé esperaban de su marabout que este se mostrase como un buen negociador ante la administración. Debido a lo anterior, los marabouts debían ser cautelosos en su colaboración con la colonia si deseaban conservar la credibilidad ante sus discípulos.

CONCLUSIÓN

³⁷⁹ COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, op. cit.

En este capítulo, se analizaron los principales cambios suscitados en el ámbito de las relaciones entre política y religión durante el lapso entre la muerte de Amadou Bamba (1927) y la del primer califa Modou Moustapha (1945) en un contexto socio-económico wolof profundamente trastocado por la colonización francesa y el auge del islam como estructura de pertenencia para los campesinos. En términos generales, puede afirmarse que las relaciones entre los marabouts mouride y el gobierno colonial, que sentaron las bases del sistema poscolonial senegalés, giraron en torno a la capitalización de la producción del cacahuete. Como se apreció, esta relación y economía, por su modo de funcionamiento, produjeron diferenciales de riqueza tanto en el campo como en las ciudades senegalesas que consolidaron el sistema de administración colonial. Este sistema, como se analizó, estaba basado en el dominio conjunto del campesinado por parte del estado y la clase marabouítica.

Posteriormente, retomando el análisis vector de la investigación, se analizaron —desde el ángulo de su proyección espacial— las dinámicas e instituciones (daara) que permitieron la colonización y producción del espacio mouride en su región de origen —Bawol oriental— y posteriormente su expansión hacia otras provincias y círculos coloniales del territorio de la colonia de Senegal. Mediante la colonización de tierras para establecer daaras, el territorio mouride se fue expandiendo rápidamente durante esta época, al margen del control estatal y de las divisiones administrativas que este había impuesto.

Finalmente, aunado a estas dinámicas internas de la cofradía mouride, se analizó la manera en que la propia política de las cofradías sufíes —marcada por disputas de sucesión en la cúspide de las jerarquías—, en conjunción con las relaciones establecidas entre sus líderes y la clase política representativa de las instituciones del estado colonial, también se convertirían en los ejes productores del espacio transnacional mouride. En este período, la aldea sagrada de Touba pasó de ser un simple sitio de culto (sin dudas trascendente para los actores mouride en el terreno religioso) a un sitio de expresión política y territorial tanto de la política interna mouride como de las relaciones entre la cofradía y el estado.

Todo esto es importante para el marco general de la investigación, puesto que supone otro período constitutivo de la cofradía mouride en que los marabouts mouride descendientes de Bamba comenzaron a capitalizar su baraka ante sus seguidores rurales gracias a las fortunas que les procuraba su papel de intermediarios en la economía del cacahuete, además de las cotizaciones periódicas de sus seguidores.

**CAPÍTULO 5. POLITIZACIÓN, URBANIZACIÓN E
INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE: LOS
CALIFATOS DE FALILOU (1945-1968) Y ABDOU LAHAT (1968-1988)**

INTRODUCCIÓN

En primer lugar, en este capítulo se busca determinar el papel del islam sufí y más precisamente el de la tarixa mouride en la descolonización e instauración de un régimen monopartidista en Senegal. Mientras que los líderes musulmanes dejaron sentir su peso político durante el proceso mismo de descolonización y constitución del estado poscolonial senegalés, las reformas políticas que se adoptaron respecto del estatus de las poblaciones coloniales aumentaron aún más su poder y prestigio por medio de la influencia que podían ejercer sobre sus seguidores en su comportamiento electoral a través de la ideología del ndigël. Visto en perspectiva histórica, las relaciones entre la cofradía mouride al mando de Falilou y el estado monopartidista encabezado por Léopold Sédar Senghor durante este período pueden describirse como una especie de “era de oro” en términos de la colaboración que se dio entre ambos³⁸⁰.

Sin embargo, si la relación entre la política y la religión en Senegal durante el califato de Falilou había sido claramente de colaboración, al inicio del de Serigne Abdou Lahat Mbacké esta relación se volvió más compleja: pasó de un distanciamiento inicial en los años 1970 a un nuevo acercamiento durante los años 1980. Es importante recordar que en este capítulo, como en los precedentes, el interés de profundizar en la construcción histórica de la comunidad mouride radica en el hecho de que es el resultado al mismo tiempo de su relación con la política secular (en este caso, el estado poscolonial senegalés) y de su autonomía frente a ella. Es dicha relación la que produce el espacio político migratorio mouride. En este sentido, el período del califato de Abdou Lahat representa un punto de inflexión importante en las relaciones estado-cofradía respecto del de Falilou. A partir de entonces, se observa un proceso de autonomización de la cofradía en cuanto al estado.

En segundo lugar, este capítulo busca recoger los cambios relativos a la organización del espacio mouride entre los califatos de Falilou y Abdou Lahat. Al igual que Senegal y el resto de África, la cofradía mouride también entraba en un período de intensos cambios en su fisonomía y en su lógica organizativa con la extensión del espacio mouride al ámbito urbano, las primeras migraciones campo-ciudad y el desarrollo de instituciones adaptadas al nuevo contexto: las dahiras. Desde el inicio de la segunda mitad del siglo XX, con los primeros migrantes urbanos mouride, la organización religiosa comenzó a involucrarse de manera creciente en los distintos

³⁸⁰ BECK, Linda, *op. cit.*

aspectos de la vida urbana de Senegal mediante una multiplicación y diversificación de las dahiras o asociaciones religiosas en el medio urbano. Este mecanismo asociativo se convertiría, desde entonces, en el eje de las dos grandes vertientes del mouridismo contemporáneo: la comercial-emprendedora y la intelectual.

En tercer lugar, se busca caracterizar una de las respuestas de la cofradía mouride a las situaciones contextuales cambiantes, a saber, el declive de la economía nacional senegalesa a partir del final de la década de los años 1960 y que representa hoy su característica más distintiva: su internacionalización temprana en Europa y Norteamérica. A partir de entonces, el fenómeno de las migraciones internacionales mouride se ha mantenido hasta la actualidad. Es importante señalar a modo de previo que la muestra de países utilizada en esta tesis para el estudio de la migración internacional mouride responde principalmente a un criterio de accesibilidad a trabajos de investigación que han tratado el tema monográficamente. De esta manera, se estudia la implantación del mouridismo en Francia (por motivos históricos más profundos) y en Italia, Estados Unidos y España, debido a la existencia de fuentes documentales. En los casos de España (específicamente Madrid y Barcelona) y Senegal (Dakar, Touba, Saint-Louis), se trata de los países en los que se llevó a cabo el trabajo de campo pertinente a esta investigación.

Finalmente, el capítulo busca recoger la evolución de Touba entre los califatos de Falilou y Abdou Lahat. La importancia de esto reside en que Touba, además de la evidente importancia religiosa que Touba representa para la comunidad mouride, se trata también de una perspectiva analítica a través de la cual pueden observarse tanto las implicaciones de las relaciones de la cofradía con la política, como sus transformaciones, incluida su urbanización e internacionalización. Todo esto es relevante para el objetivo general de la tesis porque representa un momento clave en el proceso de construcción del espacio transnacional mouride a través de las sinergias creadas a partir de las relaciones entre las élites político-religiosas y las dinámicas migratorias, urbanas e internacionales de los taalibé.

5.1 POLITIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE

Tras la Segunda Guerra Mundial, Francia, que había salido sumamente debilitada del conflicto, inició un proceso de reforma en el estatus político de sus colonias, que culminó con la creación de la Unión Francesa el 27 de octubre de 1946. Con este acto, se iniciaba oficialmente el proceso que culminaría quince años más tarde con la

descolonización francesa de África. Como parte de los cambios que trajo consigo dicho proceso, la adopción de las Leyes Lamine Guèye establecía un nuevo marco jurídico que abolía el Código Indígena (*Code de l'Indigénat*), el cual sometía a los pueblos autóctonos colonizados a un estatus jurídico de inferioridad y a una legislación de excepción sin derechos políticos³⁸¹.

Con dicha legislación, se ponía fin a la distinción entre ciudadanos y sujetos coloniales en todos los territorios coloniales franceses. En el ámbito senegalés, la extensión de los derechos de voto a las poblaciones del interior de la colonia (antiguos reinos wolof) tuvo importantes repercusiones, ya que significaba que por primera vez en su historia, los taalibé y los marabouts mouride tenían el derecho de expresarse políticamente como ciudadanos franceses. Como se percataron los políticos senegaleses, el pacto que se había establecido años antes entre la administración colonial y los marabouts mouride en el marco del orden colonial tenía que mantenerse si es que los políticos querían alcanzar un grado mínimo de legitimidad que les permitiera gobernar y controlar el aparato administrativo-burocrático del joven estado. Desprovisto de los recursos del estado colonial, el estado poscolonial senegalés era aún más dependiente de la producción agrícola, por lo que la mediación marabouítica asociada a la comercialización de la producción de cacahuete se mantuvo como el eje central de la economía senegalesa.

La alianza que se estableció durante este período entre un segmento de la élite política senegalesa y la jerarquía mouride abrió las puertas del estado a la cofradía y con ello a las dinámicas de la política del vientre en África³⁸². A partir de entonces, las redes mouride comenzaron a penetrar paulatinamente a la sociedad y a las instituciones del estado en su calidad de taalibé-ciudadanos con derecho a participar en la vida política del país.

5.1.1 El factor marabouítico en el proceso de descolonización de Senegal

³⁸¹ LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *De l'indigénat - Anatomie d'un monstre juridique : Le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, La Découverte, París, 2010. A partir de 1920, el Consejo general se convierte en Consejo colonial y desaparece la distinción entre zonas de administración directa y protectorados. Sin embargo, no sería hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial cuando, por medio de la ley Lamine Guèye en 1946, las poblaciones rurales de Senegal accederían al estatus de ciudadanos franceses con derechos políticos. De hecho, esta reforma establecería tres tipos de ciudadanía francesa en Senegal: la de los metropolitanos, la de los *originaires* —y su estatus particular musulmán-polígamo— y, finalmente, aquella otorgada a los antiguos súbditos catalogada de imperial. DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal*, op. cit., p. 200.

³⁸² BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, op. cit.

5.1.1.1 El Referéndum de De Gaulle y el “Sí” de los marabouts

Para el fin de la década de los años 1950, debido a un contexto discursivo en que el lenguaje de autonomía e independencia tenían un eco creciente en África francesa, los marabouts senegaleses consideraban que las relaciones clientelares que mantenían con los políticos no resultaban suficientes ni para asegurar sus intereses materiales, ni su posición privilegiada como intermediarios entre las instituciones políticas y la sociedad. Por este motivo, decidieron formar el Comité de la Organización Islámica a finales de 1957, con el objetivo de “salvaguardar el destino de la religión musulmana”³⁸³. La iniciativa de Charles de Gaulle para realizar un referéndum en que se sometiera a la voluntad popular la continuidad o la ruptura con la colonia provocó que los marabouts decidieran intervenir directamente en el proceso político por primera vez en la historia del estado colonial senegalés. Hasta entonces, su participación en la vida de las instituciones estatales se había limitado a la subvención de candidaturas durante el período del sufragio limitado a los ciudadanos de las Cuatro Comunas, y a influir de manera indirecta —vía sus vínculos religiosos— en el comportamiento electoral de sus discípulos-ciudadanos. El hecho que desató esta organización de los líderes religiosos en un “partido maraboútico” fue principalmente la falta de un posicionamiento definido por parte del UPS ante los eventos continentales³⁸⁴.

El 26 de agosto de 1958, a su llegada a Dakar, Charles de Gaulle fue abucheado por partidarios de la independencia inmediata³⁸⁵. A pesar de que Senghor explicaba a los líderes religiosos que una independencia inmediata podría ser perjudicial para Senegal, el contexto general no lograba tranquilizar ni a los marabouts ni al propio De Gaulle. Dado el carácter de emergencia de la situación, De Gaulle decidió convocar a los principales jefes musulmanes para negociar con ellos directamente. Frente a estos factores coyunturales, los marabouts decidieron manifestarse conjuntamente a favor de Charles de Gaulle el 5 de septiembre de 1958, *antes* de la realización del referéndum³⁸⁶.

Esta manifestación colectiva de los marabouts más influyentes terminó en gran medida con las divisiones en el UPS, ya que debido al clientelismo inherente entre la clase política y la maraboútica, así como a la interdependencia de las relaciones personales entre funcionarios estatales y líderes de cofradías, ningún político que

³⁸³ MAGASSOUBA, Moriba, *op. cit.*; COULON, Christian, *Le marabout et le prince, op. cit.*

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Según palabras de un informante de Coulon, “los marabouts estaban aterrorizados con la idea de ver a los toubab irse”. *Ibid.*, p. 211. Traducción del francés mía.

defendiera la causa independentista se hubiera atrevido a posicionarse de manera abiertamente contraria a los marabouts y poner así en riesgo su legitimidad ante la población. Por lo tanto, después de un pronunciamiento inicial bastante ambiguo que apoyaba simultáneamente la independencia, la autonomía y la unidad africana, el 20 de septiembre el UPS se pronunció a favor de un voto positivo en el referéndum³⁸⁷.

5.1.1.2 El Consejo Superior de jefes religiosos y la constitución de Senegal

La participación directa de los líderes musulmanes en el proceso constitutivo del estado poscolonial senegalés les permitió tomar conciencia de la influencia que podían ejercer en el devenir político nacional. Aunque los marabouts se encontraban satisfechos con el resultado del referéndum, no estaban de acuerdo con ciertas reformas que proponía el presidente del consejo del UPS, Mamadou Dia, para democratizar las estructuras sociales del mundo rural ni con el proyecto de asociación federal que se gestaba con el vecino Sudán Francés, cuyos dirigentes eran considerados por los marabouts como “socialistas intransigentes”³⁸⁸. Por estas razones, y confiados en la influencia que podían ejercer, el Comité de la Organización Islámica se transformó en el Consejo Superior de Jefes Religiosos. Esta organización pretendía someter la constitución del naciente estado a la aprobación y escrutinio de los jefes religiosos. Además de exigir libertad y autonomía para el desarrollo del islam en Senegal, los marabouts exigían que la mitad de los diputados de la asamblea fueran designados directamente por ellos.

Mientras que apoyar el proyecto de De Gaulle suponía un beneficio para los marabouts y para los dirigentes del UPS, las reformas maraboúticas a la constitución eran irrealizables para Senghor y su partido si pretendían seguir manteniendo el control de la evolución política del estado. En vez de negociar con el consejo religioso, el estado-UPS decidió negociar individualmente con los marabouts más importantes, ofreciéndoles recursos materiales y políticos a cambio de aceptar la constitución sin

³⁸⁷ Los resultados del referéndum aprobaban las reformas de De Gaulle con 870.362 partidarios del “sí” contra 21.904 partidarios del “no”. *Ibid.*

³⁸⁸ COOPER, Frederick, *op. cit.*, p. 78 El proyecto político de la Federación de Malí (1959), formado por los dirigentes de las colonias de Senegal, Sudán francés (futuro Mali), Alto Volta (futuro Burkina Faso) y Dahomey (futuro Benin) constituyó un fracaso desde el punto de vista de los creadores del RDA (Agrupación Democrática Africana) y el proyecto panafricanista. Además de diferencias insuperables entre los dirigentes Senghor y Keita de Senegal y Sudán francés, respectivamente, Alto Volta y Dahomey se retiraron pronto del proyecto debido al poco apoyo por parte de Francia, y sobre todo, debido a que el proceso de descolonización favoreció la continuidad de las fronteras coloniales y con ello de proyectos políticos individuales.

adoptar las reformas propuestas por la organización religiosa. Esto provocó que las rivalidades intermarabóuticas e intracofradías, que habían sido puestas de lado en el marco de la formación del consejo, salieran nuevamente a flote y de esta manera se terminara la colaboración y, con ella, el Consejo. Tras el éxito de esta estrategia del gobierno de Senghor y Dia, la nueva constitución fue promulgada el 24 de enero de 1959 con la aprobación de prácticamente la totalidad de los marabouts más importantes³⁸⁹.

5.1.2 El estado-UPS y la cofradía mouride

5.1.2.1 La consolidación en el poder del UPS, cooperativas rurales y apropiación marabóutica

Como se indicó previamente, las cooperativas rurales habían funcionado desde principios de siglo, cuando el gobierno colonial las había introducido con miras a monopolizar la comercialización del cacahuete. Sin embargo, mientras que las sociedades coloniales de *prévoyance* funcionaron durante un período en que la autoridad marabóutica estaba aún en vías de consolidación, las cooperativas introducidas desde 1945 fueron rápidamente apropiadas por los marabouts como un instrumento adicional para afirmar su autoridad en el medio rural.

El número de cooperativas se incrementó drásticamente a partir de la independencia: pasó de 100 en 1959 a 1100 en 1962, debido al impulso que quería dar el estado a la producción del cacahuete de acuerdo con el marco de las políticas de nacionalización llevadas a cabo por el UPS en el medio rural. En su Circular 32, Mamadou Dia, el Primer Ministro, estipulaba que las cooperativas debían ser las instituciones clave para lograr el socialismo africano y estas debían reflejar tanto las tradiciones africanas como los valores democráticos. Los campesinos acogieron entusiastas este aumento del número de cooperativas así como al resto de organismos creados en el marco de las reformas —como los centros de expansión rural (CER) y las animaciones rurales— creados para la integración de la agricultura a la economía estatal.

Sin embargo, dada la naturaleza clientelar del estado afirmada desde los eventos de 1958, estos programas, que pretendían democratizar al campo, fueron desviados de sus objetivos iniciales. Los marabouts, dada su posición en las redes clientelares y dada

³⁸⁹ *Ibid.*

la debilidad del poder administrativo en el mundo rural, se apropiaron del movimiento cooperativo por medio de sus taalibé. Los campesinos-taalibé elegían a sus marabouts o a sus representantes a la cabeza de las cooperativas que se encontraban dentro de su(s) zona(s) de influencia. Aunque esta dinámica parecía diezmar la acción estatal, debemos recordar que los miembros del gobierno —sin contar al presidente Senghor, quien era católico— eran en su mayoría miembros de alguna cofradía, taalibé de algún marabout. Por esta razón, el marabout buscaba colocar a “sus hombres” dentro de las instituciones que no podía controlar directamente. Por su parte, los funcionarios y políticos buscaban la protección de su marabout para acceder a posiciones de autoridad o para protegerse de sus rivales³⁹⁰. Podemos percatarnos de cómo el clientelismo distorsionó al sistema político en cuanto a sus objetivos teóricos, mientras que al mismo tiempo, paradójicamente, lo volvió funcional. A través del análisis de la apropiación marabóutica de las cooperativas y demás sociedades de estado, resultan perceptibles las dinámicas de *straddling* en que las posiciones de poder y autoridad son utilizadas para poner en marcha procesos de acumulación y de estratificación social³⁹¹.

Dia, el promotor de las políticas agrarias de desarrollo, no tomó en cuenta este tipo de realidades estructurales del naciente estado, a pesar de que la apropiación marabóutica quedaba patente en su liderazgo. De este modo, los marabouts más poderosos obtuvieron el control de las cooperativas instaladas en su zona(s) de influencia respectiva(s). La cooperativa del departamento de Mbacké estaba al mando de Cheikh Mbacké (califa del linaje del primer califa general mouride y rival de Falilou); la de Diourbel era dirigida por Serigne Bassirou Mbacké (hijo de Cheikh Amadou Bamba), y la de Kaolack, por Ibrahima Niasse (califa general de la rama niassène de la cofradía tidjan)³⁹².

Los marabouts mouride y tidjan buscaron crear sus propias cooperativas no con el fin de cooperar para lograr una explotación más eficiente de los recursos agrícolas, ni para mejorar la calidad de vida del campesino, ni para democratizar la gestión de las estructuras sociales rurales, sino para obtener equipo y crédito a mejor precio y así incrementar su prestigio, fortunas, poder y clientelas. Por medio de las cooperativas, los marabouts podían conseguir fondos adicionales que no eran utilizados con los fines establecidos, sino para su uso personal. El aspecto “mutualista” o “cooperativo” de

³⁹⁰ COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, op. cit.

³⁹¹ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, op. cit.

³⁹² DIOP, Momar Coumba, *La construction de l'état au Sénégal*, op. cit., p. 42.

dichas instituciones se redujo rápidamente a un simple discurso. Por ello, si la apropiación marabóutica de las cooperativas rurales constituía una desviación flagrante de los objetivos por los que se habían creado, lo importante para la nueva clase política era poder gestionar la comercialización del cacahuete a su favor. De este modo, los intereses de la clase política se antepusieron a la ideología socialista que esta proclamaba y además los intereses económicos de la clase política eran convergentes con los de los marabouts.

Las cooperativas eran instituciones hasta cierto punto controlables fácilmente por los marabouts y no representaban una amenaza real para sus intereses, pero esto no sucedía con la iniciativa de las Animaciones Rurales de Mamadou Dia en 1962. Por medio de estas estructuras, Dia buscaba impulsar la democratización del campo senegalés controlado por los marabouts. A diferencia de las cooperativas que habían sido creadas desde la perspectiva de incrementar la eficiencia de la producción agrícola, las Animaciones Rurales estaban concebidas específicamente con el objetivo de trabajar sobre las conciencias de los campesinos con el fin de liberarlos de las relaciones de dependencia que mantenían con los marabouts y demás patrones en el medio rural. En este sentido, las animaciones rurales representaban una amenaza real para la base del poder marabóutico, ya que intentaban crear nexos directos entre el estado y los campesinos. Sin embargo, estas reformas iban en contra del sistema de alianzas y redes clientelares que habían llevado a Senghor y a su partido al poder y al hecho mismo de la interdependencia entre los hombres políticos y los marabouts. Por esta razón, Senghor decidió censurar el proyecto de Dia con la aprobación de todos sus aliados marabóuticos. A pesar de ser musulmán, Mamadou Dia no se vio respaldado por ningún marabout importante y en 1962 fue destituido y encarcelado, acusado de querer efectuar un golpe de estado constitucional. Puede apreciarse cómo la ideología musulmana no tiene nada que ver con las lógicas predativas de la “política del vientre”³⁹³ a las cuales ni la cofradía ni el estado podían escapar.

A raíz de la eliminación de Dia, Senghor y el UPS dieron una nueva orientación a la política de desarrollo con la finalidad de reforzar el control sobre el campesinado y sobre la producción del cacahuete, y así reconfortar a los marabouts. Los centros de expansión rural (CER), que habían buscado una mayor participación campesina para alcanzar los objetivos de desarrollo, fueron sustituidos por los centros regionales de

³⁹³ BAYART, Jean-François, *The State in Africa, op. cit.*

asistencia al desarrollo (CRAD). Los CRAD eran responsables de la administración de semillas, de la distribución de crédito de consumo y de la centralización de las cosechas realizadas por las cooperativas. Pero mientras que todas estas funciones debían, en teoría, regresar a los actores campesinos una vez realizada una fase de formación, los agentes de los CRAD se convirtieron en instrumentos de dominación estatales y marabóuticos, corrompiéndose para favorecer las relaciones de clientela. Solamente un año después del cambio de orientación de política, se aprecia una estagnación de la producción y de las cooperativas, que debían desarrollar la autonomía de la clase campesina, acentuando su tutela en vez de su liberación³⁹⁴.

Finalmente, continuando con sus esfuerzos centralizadores de la producción y comercialización del cacahuete, el estado senegalés decidió crear la ONCAD (Oficina Nacional de Cooperación al Desarrollo) en 1966. Este organismo absorbió tanto a las cooperativas como a los CRAD. A partir de este momento, la última autorización otorgada a los comerciantes privados fue suprimida, consolidándose la “nacionalización” de la economía del cacahuete, eje central del dominio político del estado-UPS y de las cofradías³⁹⁵.

5.1.2.2 La intersección del ndigël político y religioso: factor marabóutico en el sistema monopartidista

En ningún aspecto del mouridismo puede notarse mejor la sobresimplificación de la concepción de la relación entre el marabout mouride y su discípulo, que en el culto a la ideología del ndigël político. El ndigël político reduce al movimiento mouride a una organización religiosa con estrechos nexos clientelares con los representantes del partido-estado en el poder y se expresa en la forma de consigna de voto.

Sin embargo, el ndigël político, como una orden religiosa de carácter irrefutable emitida por la máxima autoridad de la cofradía, el califa general, representa más bien un esfuerzo de conceptualización occidental que una evidencia empírica de la influencia de la autoridad religiosa sobre el comportamiento político de los taalibé-ciudadanos mouride a partir de 1946, es decir, cuando obtuvieron el derecho al voto.

Durante el califato de Serigne Falilou, cuando los recursos que generaba la economía campesina senegalesa eran más que suficientes para que el gobierno

³⁹⁴ DIOP, Momar Coumba, *La construction de l'état au Sénégal*, op. cit., p. 43.

³⁹⁵ CASWELL, Nim, op. cit.

mantuviera sus relaciones clientelares con los marabouts más populares, votar por el partido en el poder no significaba que el discípulo mouride estuviese acatando ciegamente una orden política de su líder religioso, sino una táctica que abría una vía de acceso a los recursos estatales que procuraba la alianza entre Falilou y Senghor.

Además, hasta 1966, año en que Francia suspendió el subsidio a la producción cacahuetera senegalesa, Senghor pudo echar mano de este recurso de extravención³⁹⁶. Permitiendo el acceso del cacahuete senegalés a los mercados internacionales para asentar su hegemonía política, consolidaba el proceso de estratificación social senegalesa al volver disponibles canales de enriquecimiento no únicamente a los marabouts mouride, sino también a un número significativo de taalibé emprendedores que mostraban gran dinamismo en la economía urbana.

Después de analizar el sistema de dominación doble que se estableció sobre el campesinado senegalés en el contexto posterior a la independencia, podemos comprender mejor por qué el período del monopolio político del UPS al mando de Senegal ha sido catalogado como la “era de oro” de las relaciones estado-cofradía³⁹⁷ o como el modelo islamo-wolof del ndigël³⁹⁸.

Es importante señalar que si la tradición del ndigël se manifestó en un primer momento en el movimiento de colonización agrícola mouride a través de las daaras y del sistema educativo tarbiyya, en el período colonial y en los primeros diez años de independencia se manifestó más concretamente mediante el apoyo político al régimen a cambio de precios estables pagados a los productores de cacahuete, y a través de la tolerancia e incluso participación en el llamado sector informal de la economía urbana. A pesar de que a partir de 1966 las elecciones se habían tornado en un simple ritual cívico, el significado real de este era el respaldo político de los principales líderes religiosos a la clase política encarnada en los dirigentes del UPS y el estado.

Clave en el desarrollo de este esquema de cooperación entre el estado-UPS y las jerarquías religiosas fue la ya mencionada amistad y apoyo que recibió Senghor del segundo califa general de la cofradía mouride, Falilou Mbacké (califa general de 1945 a 1968) y, recíprocamente, de Senghor a este último. Al igual que el de su hermano Modou Moustapha, Falilou, había tenido un inicio de califato complicado debido a las reivindicaciones de su sobrino Cheikh Mbacké (hijo del primer califa). La nueva crisis

³⁹⁶ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, op. cit.

³⁹⁷ BECK, Linda, *Brokering democracy*, op. cit.

³⁹⁸ DIOP, Momar Coumba, *La construction de l'état au Sénégal*, op. cit.; DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal*, op. cit.

de sucesión en la estructura de la autoridad jerárquica mouride volvía a poner de manifiesto la manera en que las rivalidades marabóuticas se veían reflejadas en las rivalidades políticas senegalesas. De esta manera, en las elecciones legislativas de 1951, Senghor prometió a Falilou recuperar los planos de la inconclusa mezquita de Touba a cambio del apoyo de su candidatura política. Tras la victoria de Senghor, en estas elecciones y en el proceso de su consolidación como el actor más importante del proceso político senegalés, se estableció una alianza entre este y Falilou, que coincidió con la llamada “era de oro” de las relaciones estado-cofradía.

Aunado a este factor, el dominio que empezó a ejercer el UPS incluso antes de la independencia, junto con la fusión y cooptación de fuerzas políticas opositoras en la víspera de la independencia, dejó a los taalibé mouride con pocas opciones políticas y a los marabouts rivales del califa general (y por ende de Senghor) con poco espacio de maniobra³⁹⁹. Después de la independencia, solo una pequeña minoría de marabouts y políticos insistieron en oponerse al régimen, ya que esto significaba quedar fuera del reparto de los recursos político-económicos —el “pastel nacional”— y prefirieron embarcarse en el proceso de asimilación recíproca de élites⁴⁰⁰. Un ejemplo claro era Cheikh Mbacké, quien, tras haber perdido el conflicto de sucesión con su tío y tras las derrotas de su aliado Lamine Guèye, se dedicó a apoyar a cualquier formación opositora que surgiera (como los partidos de oposición creados por Cheikh Anta Diop) para finalmente acercarse al régimen durante el período del tercer califato mouride (ver más adelante). Sin embargo, el ejemplo de Cheikh Mbacké era la excepción a la regla de un modelo de interacción colaborativa entre el UPS y las jerarquías marabóuticas, y el mantenimiento del *statu quo* político.

Si bien estas relaciones de colaboración parecen reflejar un estricto grado de obediencia de los taalibé mouride para respetar cualquier consigna de su líder (en este caso, el ndigël político del califa), esto se debía en realidad a la coincidencia de circunstancias políticas, religiosas y económicas propicias⁴⁰¹.

Como podemos observar, el pacto que se había establecido entre los marabouts y el estado en la era colonial se mantuvo con la independencia de Senegal y con la consolidación de la maquinaria política de Senghor. Al igual que en los tiempos coloniales, esta relación clientelar se basó en el intercambio de servicios que tenían

³⁹⁹ BECK, Linda, *Brokering Democracy*, op. cit.

⁴⁰⁰ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, op. cit.

⁴⁰¹ BECK, Linda, *Brokering Democracy*, op. cit., p. 75.

como fin principal la legitimación del dominio político-administrativo del estado sobre los ciudadanos y del dominio socio-religioso de los marabouts sobre los taalibé.

Respecto de los servicios rendidos por los marabouts a la administración, debemos reiterar el apoyo de los marabouts, y en especial los mouride, a Senghor y a su partido una vez que este se convirtió en la fuerza política más importante de Senegal. A través de pronunciamientos públicos, los líderes de las cofradías siempre manifestaron su apoyo al régimen cuando este se vio bajo presión (ej. conflicto Senghor-Dia). En el terreno administrativo, los marabouts eran de gran ayuda para gobierno para realizar la recaudación fiscal o para llevar a cabo el cobro de las deudas campesinas⁴⁰².

Por su parte, el estado, en plena búsqueda de establecer una hegemonía política, se entregó a la tarea de reconocer —también de manera pública— la legitimidad sociocultural del islam senegalés asistiendo, como era costumbre desde la época colonial, a las principales congregaciones y fiestas religiosas organizadas por las cofradías y ratificando la importancia de estas en el proyecto de nación poscolonial. En el caso de los mouride, el Magal de Touba cobraba una importancia creciente como manifestación de la unidad y la potencia financiera de la cofradía con la finalización de las obras de la gran mezquita financiadas parcialmente por el estado.

A partir de estos años, la representación estatal en dichos eventos se volvió un elemento de peso en la expresión pública del apoyo al régimen. En primer lugar, todos los marabouts importantes (califas generales de todas las cofradías) tenían acceso a la presidencia, como lo mostraban las frecuentes entrevistas con Senghor y mediatizadas radiofónicamente. Además, debido al clientelismo entre la jerarquía estatal y las jerarquías maraboúticas, varios funcionarios y burócratas eran nombrados o destituidos por medio de la influencia que podían ejercer los líderes religiosos en los procesos políticos. Aunque esta labor de legitimación de la autoridad maraboútica era sin duda alguna importante para los líderes religiosos de cara a fortalecer su prestigio ante sus seguidores, la mayor ayuda que otorgaba el estado a los marabouts radicaba en la protección de los intereses económicos y materiales de estos⁴⁰³.

En el sector de la agricultura, los marabouts gozaban de un gran acceso al crédito agrícola, mientras que la administración rara vez cobraba sus deudas contraídas

⁴⁰² COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, op. cit.

⁴⁰³ Apoyo material y logístico en la celebración de eventos religiosos, fondos para la construcción de mezquitas, becas y viajes para que algunos taalibé realizaran sus estudios en otros países islámicos, billetes de avión para el peregrinaje a la Meca y, sobre todo, concesiones de tierra a pesar de la ley sobre el dominio nacional cuyo objetivo era precisamente el de eliminar las tendencias latifundistas, son todos ejemplos de este tipo de patrocinios.

ante la ONCAD. Adicionalmente, los marabouts estaban autorizados para vender sus cosechas sin tener que pasar por la intermediación de los organismos cooperativos. Esto se traducía en un precio de venta mayor al que estaban obligados los campesinos a vender sus cosechas.

Es importante mencionar que esta relación de colaboración también se traducía en la impunidad de los marabouts frente a la ley. Esto era apreciable, como habíamos indicado, en la cuestión del crédito agrícola, pero también en la práctica de apropiación de un porcentaje de los impuestos recaudados.

Finalmente, la amplia cobertura política de la cofradía mouride empezaba a reflejarse en el desarrollo del comercio ilegal y en el contrabando en Touba. A partir de los años del califato de Falilou, y como parte de la retribución al apoyo político que brindaba al régimen de Senghor, la actividad económica informal era tolerada por el estado. A medida que la actividad agrícola dejó de ser productiva por las sequías y el desgaste del suelo, los mouride comenzarían a incursionar de manera creciente en el ámbito del comercio informal. Crucial para su inserción y desarrollo en dicho comercio fueron las relaciones de clientelismo entre la jerarquía mouride y la administración estatal, así como la posición privilegiada que ocupaba Touba en el espacio político senegalés, debido a su estatuto de extraterritorialidad.

A pesar de haberse constituido en un régimen monopartidista *de facto* a partir de 1966, cuando fueron ilegalizados los partidos de oposición, la competencia política en el Senegal poscolonial continuó existiendo en el interior del partido a través de la lucha de clanes o facciones. Este faccionalismo no se estructuraba alrededor de variaciones ideológicas, sino en torno a las relaciones clientelares. En este sentido, el faccionalismo es la expresión política del clientelismo⁴⁰⁴. Lo que estaba en juego en estas luchas políticas eran las nominaciones para controlar los órganos locales y regionales del UPS que posteriormente se convertían en puestos “representativos” dentro de las instituciones estatales (consejos municipales, rurales, regionales, Asamblea Nacional, etc.).

Asimismo, es importante recordar que la existencia de facciones políticas rivales es a menudo el reflejo de facciones religiosas rivales: “[...]en un cierto número de casos, la clientela marabouítica y la clientela política se confunden, parcial o completamente.⁴⁰⁵” Por lo tanto, en el campo, donde la presencia marabouítica era

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.* Traducción del francés mía.

constante, la clientela política (ciudadanos militantes del UPS) por lo general coincidía totalmente con la clientela religiosa (taalibé de algún marabout), lo que obligaba a cualquier hombre político en busca de apoyo a negociar imperativamente con el marabout.

Recapitulando, después de su participación en el proceso de descolonización e independencia de Senegal, los marabouts habían tomado conciencia de la importancia que tenían como intermediarios entre la sociedad senegalesa y la clase política en tanto representantes del estado poscolonial. Durante el período colonial la relación de fuerzas entre los marabouts y la administración era en última instancia (a pesar de la necesidad de Francia de gobernar indirectamente) favorable al colonizador, pero la independencia senegalesa representó un punto de inflexión en las relaciones entre el estado y la cofradía mouride. Lo anterior se debió a que la clase política que había heredado las estructuras e instituciones coloniales no disponía de los recursos económicos, políticos y militares de los cuales gozaban los franceses para lograr imponer su autoridad política. Además, con la extensión del voto al campo, los marabouts incrementaron aún más su poder, imponiéndose como “grandes electores” capaces de movilizar una gran cantidad de votos a cambio de patrocinio e influencia política.

5.1.3 Crisis del estado-UPS y la cofradía mouride: Abdou Lahat

En 1960, tras casi un siglo de explotación del cacahuete, tanto los suelos de las regiones vecinas al río Senegal como los de la cuenca del cacahuete empezaban a dar muestras de agotamiento. Ya que dicho cultivo había sido introducido con un objetivo de maximización de ganancias a corto plazo, desde el principio no se hizo caso de las características medioambientales donde se cultivaba, ni del abuso en las técnicas de cultivo intensivo. Como señala Nekkach, el mouridismo había desempeñado ciertamente un papel central en la transformación de las poblaciones senegambianas (sobre todo la wolof), tornándolos en cultivadores, pero malos cultivadores⁴⁰⁶. El mismo proceso de formación de aldeas mouride descrito anteriormente (de daara a aldea) puede también considerarse otro factor del declive de la economía del cacahuete. A medida que un dominio perteneciente a algún marabout iba reduciéndose por la salida de los taalibé tak-der de las daaras, las superficies destinadas al cultivo del cacahuete también lo hacían. Para principios de la década de 1970, un ciclo de sequías crónicas mermó aún

⁴⁰⁶ CRUISE O'BRIEN, Donal, *The Mourides of Senegal*, op. cit.

más las capacidades productivas del suelo de las regiones senegalesas involucradas en el cultivo del cacahuete. Con esto terminó la época dorada que había representado este cultivo en la historia de Senegal.

Como se ha indicado, las finanzas públicas del estado poscolonial senegalés dependían, al igual que su predecesor colonial, en gran medida de la producción y exportación del cacahuete. Es significativo que las cooperativas de la época colonial fueran recordadas con nostalgia por los campesinos mouride senegaleses del período independiente. No solo otorgaban el crédito a tasas mucho más bajas que sus predecesoras (compañías comerciales privadas francesas y libanesas) y que sus sucesoras (estado-UPS), sino que también los métodos para exigir el pago de las deudas eran menos coercitivos⁴⁰⁷. Durante los primeros años posteriores a la independencia, en el marco de la consolidación de la maquinaria política, que le había llevado al poder, Senghor podía aprovecharse de su amistad con el califa general Falilou Mbacké para “asegurarse” de que los campesinos pagasen sus deudas⁴⁰⁸.

Sin embargo, a su llegada al califato, Abdou Lahat no parecía querer mantener las estrechas relaciones colaborativas con el jefe de estado senegalés, como lo había hecho su predecesor. Esto se debía principalmente a que, ante el contexto de deterioro de las condiciones de vida de los campesinos mouride, el califa general (que como vimos, su autoridad al inicio del califato tiene que afirmarse de manera global en la cima de la jerarquía mouride) debía respaldar a sus seguidores (es decir, los campesinos mouride) si no quería correr el riesgo de perder su credibilidad y legitimidad espiritual, fuente de su autoridad ante ellos.

Abdou Lahat era capaz de mantener esta postura ante el gobierno gracias a una sucesión que, a diferencia de las de Modou Moustapha y Falilou, no había sido reivindicada por ningún otro linaje (a pesar de que en un inicio se pensó en que Cheikh Mbacké, oponente histórico de Senghor y Falilou en la segunda sucesión mouride, reivindicaría el puesto).

Además, el hecho de que a diferencia de los primeros califas, Abdou Lahat no había necesitado del apoyo de las autoridades gubernamentales para afirmar su autoridad lo exentaba de mostrar abiertamente su lealtad al régimen: “Fuimos nosotros quienes hicimos a Falilou, nos debía algo, por el contrario, el nuevo califa no nos debe

⁴⁰⁷ Las técnicas de cobro de deudas e impuestos en esta época estaban marcadas por el autoritarismo del control político ejercido por los agentes de Senghor con la autorización del califa.

⁴⁰⁸ BAYART, Jean-François, *The State in Africa*, *op. cit.*

nada⁴⁰⁹».

Durante los primeros diez años de su califato, Abdou Lahat no emitió ninguna consigna de voto a sus seguidores. Sin embargo, cuando en 1973 la crisis internacional repercutía en Senegal con un alza generalizada de precios, Abdou Lahat adoptó una postura de defensa de la comunidad campesina mouride ante el gobierno. Durante el Magal de este año, Abdou Lahat mostraría una postura muy crítica con la política agrícola de Senghor, llamando a sus seguidores a retirarse de la economía comercial si no se tomaban medidas para mejorar la vida de los taalibé mouride campesinos. Al hacer esto, Abdou Lahat dejaba de jugar el papel de portavoz del gobierno en el medio rural, como lo había desempeñado su hermano Falilou, para convertirse en el intermediario político de los campesinos mouride, un vehículo para transmitir sus reivindicaciones al gobierno al mismo tiempo que amenazaba su base financiera. El inicio del califato de Abdou Lahat parecía poner fin a un largo período de compromiso entre la cofradía mouride y la administración central.

Por su parte, Senghor no podía seguir confiando en la colaboración del califa como en el pasado para forzar a los campesinos a pagar sus deudas, por lo que tuvo que ceder ante la presión generada por la crisis del campo, ya que el sistema político del cual emanaba su poder dependía en gran medida de mejorar las condiciones de vida del campesinado para así contar con la legitimidad que le daba el apoyo de la jerarquía religiosa. Debemos subrayar el hecho de que la burocracia estatal había incrementado su personal desde la independencia debido a las necesidades clientelares del partido para establecer su hegemonía política. Este hecho había permitido el enriquecimiento de funcionarios, el cual, junto con el de los marabouts, contrastaba de manera flagrante con la pobreza y endeudamiento estructural de los campesinos.

Para el gobierno una cosa era el lenguaje utilizado públicamente por el califa para criticar la política agrícola de Senghor —algo que podía tolerar como parte de los costos de la alianza con el poder maraboútico—, y otra era el llamado de Abdou Lahat a las comunidades campesinas a retirarse del cultivo del cacahuete. Esto último representaba una amenaza real para los recursos clientelares del régimen. Por estas razones, Senghor se vio obligado a aumentar el precio a los productores de cacahuete, cancelar en repetidas ocasiones las deudas a los campesinos ante la ONCAD, así como ceder 2.500 hectáreas al califa para evitar una crisis mayor de un régimen que perdía rápidamente su

⁴⁰⁹Testimonio mouride citado en DIOP, Momar Coumba. *La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine*, op. cit., p. 79. Traducción del francés mía.

popularidad⁴¹⁰. Por su parte, este organismo —que como habíamos discutido, se había convertido en la práctica en un instrumento de control del campesinado por parte de la élite marabouítica y la élite política— para finales de la década de 1970 fue disuelto, pues los marabouts mouride habían dejado de intervenir a favor del gobierno para que los campesinos pagaran sus deudas contraídas con la ONCAD. Las propuestas gubernamentales de reforma tanto de las cooperativas como de este organismo provocaron un fuerte rechazo por parte de los campesinos, por lo que los marabouts decidieron no intervenir a favor de Senghor. La ONCAD fue disuelta en 1980.

Si el discurso de Abdou Lahat podía hacer pensar que se trataba de un conflicto más serio con las autoridades estatales, en realidad los marabouts mouride más influyentes, incluido el califa, seguían siendo beneficiarios de ayudas financieras por parte del estado a través de la política de préstamos⁴¹¹. Este hecho lo encaminaría a terminar con su política de distanciamiento con el régimen para acercarse de nueva cuenta a los políticos del ahora Partido Socialista (antiguo UPS) durante la década de 1980.

5.1.3.1 La política del ndigël mouride en los años 1980

Respecto de la cultura del ndigël político, al inicio se consideraba que no era necesario transmitirlo explícitamente de los marabouts a los discípulos. En los comienzos del movimiento mouride, el ndigël consistía en obedecer las instrucciones del marabout para encabezar la colonización de algún territorio donde se estimulaba la creación de una daara que con el tiempo se tornaba en una aldea. Durante el califato de Falilou (1945-1968), el ndigël comenzó a manifestarse electoralmente mediante “votaciones rituales” en las que los taalibé mouride ratificaban la alianza entre el califa y Senghor al votar por el UPS. Así se sellaba la politización de la cofradía. Las relaciones entre las élites políticas y marabouíticas en esta época eran tan orgánicas que, como hemos mencionado, han sido caracterizadas rígidamente, en función de un presupuesto de obediencia absoluta por parte del discípulo al marabout, tanto en el ámbito religioso como en el político. Sin embargo, el período del califato de Falilou prácticamente coincidió con el período en que el estado desarrollista lograba ciertos logros económicos y sociales, por lo que la clase política que dominaba sus instituciones contaba con recursos clientelares suficientes, así como con el apoyo de

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

Francia para hacer cumplir el ndigël a los taalibé-ciudadanos. Estos, por su parte, no veían ninguna contradicción en el apoyo total que otorgaba el califa al régimen, ya que sus intereses convergían con los de él.

Ahora bien, a medida que el estado se fue mermando de sus recursos clientelares debido a la austeridad económica que imponían de manera creciente los países donantes y las instituciones financieras internacionales, el descontento popular fue en aumento. Debido a que la jerarquía mouride seguía siendo la principal beneficiaria de todos los favores del régimen, la crisis económica y la apertura del régimen habían provocado que el apoyo de Abdou Lahat al régimen a partir de las elecciones de 1983 se tuviera que volver más explícito, es decir, público, y así romper con su anterior política de distancia.

Gracias al ndigël público enunciado por Abdou Lahat y a las técnicas fraudulentas empleadas por el PS, este obtuvo la victoria en las elecciones de 1983, aunque con el menor apoyo histórico en el departamento de Touba-Mbacké. Además, se registró un alto porcentaje de abstención respecto del resto de Senegal, lo que significaba que una buena parte de los taalibé mouride habían votado en contra del PS o se habían abstenido de participar en las elecciones de 1983 y, por lo tanto, habían desobedecido la consigna electoral del califa. Esto fue la principal prueba de que las relaciones entre el estado y la cofradía comenzaban a transitar por un período de cambios. Desde la perspectiva del gobierno, la alianza con los marabouts había perdido la eficacia del pasado; desde la perspectiva de los marabouts, continuar colaborando estrechamente con un gobierno y un partido que no lograban mejorar la condición de vida de sus habitantes, sino lo contrario, podía poner en riesgo la lealtad de sus clientelas religiosas.

No obstante, esta manera de actuar por parte del califa era necesaria en el nuevo contexto democrático que había traído consigo la apertura del régimen unos años antes. Hay que recordar que el régimen monopartidista senegalés establecido después de la independencia se fue abriendo gradualmente a partir de la década de 1970 debido a la crisis de legitimidad que enfrentaba el régimen de Senghor. Esta crisis le llevó a legalizar tres partidos de oposición en 1974, a reinstaurar el puesto del Primer Ministro en 1978 y, finalmente, a renunciar a la presidencia en 1980. Su sucesor, Abdou Diouf, continuó con la liberalización del régimen y con el establecimiento del multipartidismo. En este contexto, la competencia política podía ejercer un atractivo en los taalibé y en los marabouts que no recibían patrocinio gubernamental y, por lo tanto, podían apoyar a

la oposición⁴¹². Por tal razón, Abdou Lahat, justo antes de las elecciones de 1988, hizo una declaración pública en que sentenció que cualquier mouride que no votara por Abdou Diouf estaría traicionando a Serigne Touba⁴¹³. Ante el clima de efervescencia político-social que se vivía, esta polémica declaración ocasionó la reactivación del viejo debate sobre la relación entre la política y la religión en Senegal, así como el de la participación de los jefes religiosos en la política a través del pronunciamiento de ndigëls electorales⁴¹⁴.

Aunque parecía incoherente este cambio en la actitud del califa respecto de su posicionamiento durante la crisis económica de los años 1970, lo que realmente estaba haciendo Abdou Lahat al emitir un ndigël sin ambages no era respaldar al gobierno de Abdou Diouf, como Falilou apoyaba al de Senghor, sino que estaba pagando la deuda que había contraído con el gobierno debido al gran patrocinio político y económico que había llevado a cabo el gobierno en la ciudad de Touba desde las elecciones de 1983.

Como en estas elecciones el voto secreto seguía siendo “optativo”, el proceso electoral contemplaba la posibilidad de coaccionar la acción del voto, esta vez, por medio de la presencia de los representantes del marabout en las casillas electorales. Probablemente eso, junto a un gran número de técnicas de fraude, permitieron que Abdou Diouf se alzara con la victoria al igual que en 1983⁴¹⁵.

Nunca en la historia de la cofradía se había amenazado de tal forma a algún taalibé que no cumpliera un ndigël político. A pesar de que la mayoría de los califas secundarios, así como sus taalibé apoyaron el llamamiento de Abdou Lahat para votar por Diouf, hubo voces disidentes tanto en la jerarquía como en el conjunto de taalibé, lo que suscitaba el inicio de una nueva era en la historia de la cofradía con la instauración del debate en la sociedad senegalesa (y mouride en particular) sobre el papel de los marabouts en la política secular. Una de estas voces disidentes fue la de Khadim Mbacké, un sobrino del califa general. Este marabout no se limitaría a pronunciar un

⁴¹² Desde mediados de la década de los años 1970, se dice que ciertos marabouts mouride de Kébémér y de Touba apoyaban al movimiento opositor de Abdoulaye Wade y el PDS. *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 92.

⁴¹⁴ A pesar de que la mayoría de los califas secundarios apoyaron el ndigël de Abdou Lahat, hubo ciertas resistencias que señalaban el estilo político marabóutico de los próximos diez años —ndigëls de la oposición y candidatura de marabouts para ocupar puestos representativos—, y que, junto con otros factores, desempeñaron un importante papel en la alternancia del año 2000. Regresaremos a esto más adelante.

⁴¹⁵ En sus investigaciones de campo en la región de Touba-Mbacké, Linda Beck obtuvo testimonios de taalibé que habían ayudado a perpetrar el fraude electoral. Entre las irregularidades en los procesos que encontró Beck, podemos citar el relleno de urnas de voto o el voto múltiple (un sola persona le confesó haber depositado 200 votos en la urna). BECK, Linda, *op. cit.*, p. 94.

ndigël contrario al del califa para votar por el candidato del PDS, Abdoulaye Wade, sino que declaró públicamente que “Serigne Touba había puesto la oración por encima de todo lo demás. En cuanto a Abdou Diouf, él nos ha privado de trabajo y si Dios quiere que el pueblo sea feliz, Abdou Diouf no será reelecto”⁴¹⁶. Si bien Khadim Mbacké no era un marabout influyente, su declaración había puesto en cuestión la autoridad suprema de la cofradía. Pero pocos días después, Khadim Mbacké realizaba otra declaración en la que “reconocía su error”⁴¹⁷, llamando a los taalibé a respetar la consigna de voto del califa general y a votar por Diouf. Sin dudas, el marabout Khadim Mbacké había sido obligado por la jerarquía mouride a retirar su apoyo a Wade por el tono subversivo de sus declaraciones.

Es importante señalar el ejemplo de otro marabout, Dame Faty, quien no solamente pronunció un ndigël para votar por Wade, sino que él mismo se postuló como candidato del PDS a la Asamblea Nacional de Senegal, tanto en las elecciones de 1988 como en las de 1993. Sin embargo, al no traer a colación públicamente la memoria de Amadou Bamba, como lo había hecho Khadim Mbacké en respuesta directa al ndigël del califa, la candidatura de Dame Faty por el PDS no fue considerada por la jerarquía mouride como un reto directo a su autoridad.⁴¹⁸

Aunque los resultados de la elección de 1988 en el departamento de Mbacké sugieren que el ndigël del califa fue ampliamente respetado (un apreciable incremento del apoyo al PS respecto de las elecciones de 1983), como señalan las declaraciones de los informantes mouride de la investigadora Linda Beck, el fraude en el departamento de Mbacké en las elecciones de este año fue particularmente “endémico”⁴¹⁹. En contraste, los resultados de la elección en Dakar, donde la presencia de los marabouts era menos plausible, continuaron reflejando la tendencia a la baja del PS con un declive del 83 al 73 por ciento de 1983 a 1988⁴²⁰.

La intensificación del debate sobre el papel de los marabouts en política también fue aprovechada por los partidos de oposición, especialmente los pequeños, que no recibían ningún tipo de apoyo marabóutico, para criticar la injerencia marabóutica en los procesos electorales.

⁴¹⁶ CISSÉ, Katy, “Senegal: Les élections générales de février 1988 ou les limites d’une démocratie en construction”, DEA, Institut d’Études Politiques de Bordeaux, CEAN, 1990, p. 51.

⁴¹⁷ *Walfadjri*, 12 de febrero de 1988.

⁴¹⁸ BECK, Linda, *op. cit.*, p. 94.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁴²⁰ Resultados oficiales publicados por el Ministerio del Interior de Senegal. BECK, Linda, *op. cit.*, p. 232.

El ndigël de 1988 había forzado a los taalibé mouride a elegir entre las consignas de voto de su líder religioso y sus propias preferencias políticas. Además de poner en peligro las relaciones marabout-taalibé, la recepción negativa que tuvo en los taalibé, así como en algunos marabouts, evidenciaba por primera vez los límites de la devoción mouride y con ello la influencia de los marabouts sobre los políticos estatales, cuyo patrocinio a los marabouts se debe esencialmente al control que estos últimos ejercen sobre sus taalibé.

En 1989, un año después del pronunciamiento de su polémico ndigël, Serigne Abdou Lahat Mbacké falleció y ocupó su lugar a la cabeza de la cofradía Serigne Abdoul Qadir Mbacké, quien sin embargo solo ocuparía el puesto de califa general por un año, dado que también fallecería al cabo de un año debido a su avanzada edad. Le relevaba en el cargo su hermano menor, Serigne Saliou Mbacké, último hijo de Amadou Bamba, quien se mantendría al frente de la Mouridiyya hasta su muerte, en 2007.

Por su parte, el PS, después del fraude de 1988, logró permanecer al frente del estado, pero los vínculos de cooperación con los principales líderes religiosos se habían transformado. En el clima de autoritarismo gubernamental y maraboútico en el cual se habían desarrollado las elecciones de 1988, no solo algunos taalibé habían logrado votar por la oposición en el departamento de Mbacké (corazón del área mouride), sino que además las múltiples acusaciones de fraude y de manipulación del proceso electoral desataron una serie de protestas urbanas violentas que terminaron en múltiples arrestos y en la declaración del estado de emergencia por parte de Abdou Diouf.

5.2 LA URBANIZACIÓN E INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE

Varios factores contextuales afectan lo que se denomina el proceso de urbanización de la cofradía mouride a partir de los años 1930, pero sobre todo a partir de 1945, con los efectos de la política internacional en las colonias francesas africanas. Desde una perspectiva histórica, la urbanización mouride puede describirse como una respuesta al llamado de la ciudad y su horizonte de posibilidades en el período del estado desarrollista (1945-1958) y durante los primeros quince años de independencia, y como una respuesta en sí misma ante el declive de las instituciones estatales a partir de finales de los años 1970. Ante un trasfondo de oportunidad, y luego ante uno de crisis del estado, la cofradía mouride desplegó una estrategia asociativa urbana que transformaría de manera definitiva la fisonomía del movimiento y del espacio

transnacional mouride. A través de las dahiras, el mouridismo penetraría gradualmente en el universo urbano y desarrollaría las dos vertientes que lo definen en el período contemporáneo. Por una parte, teniendo como trasfondo las relaciones entre las élites políticas y religiosas, la participación de los mouride en el comercio informal urbano de Dakar se fue consolidando desde mediados de siglo para controlarlo hacia el final de la década de los años 1970. Un aspecto crucial en la consecución de los objetivos comerciales de los primeros migrantes mouride fue su capacidad para preservar los vínculos religiosos a través de la actividad comercial. Por otra parte, fruto de un cambio de postura del califa respecto de la educación y socialización de los taalibé mouride en instituciones de enseñanza occidentales, el aumento de su presencia en las aulas escolares y universitarias produjo la emergencia de una vertiente intelectual del mouridismo. Esta vertiente, a pesar de predicar una perspectiva mouride diferente de la de los campesinos y comerciantes urbanos mouride (valorización de la persona y obra de Cheikh Amadou Bamba) también echaría mano de la misma estrategia asociativa, es decir, de la asociación en dahira.

5.2.1 La dahira

Dahira significa literalmente “círculo de oración”⁴²¹. Con el tiempo, las dahiras han evolucionado para transformarse de un simple ritual colectivo entre correligionarios en sinónimo de asociación sufi urbana. Como hemos visto, los orígenes del mouridismo se encuentran ligados históricamente a las estructuras económicas y políticas del mundo rural saheliano y a la cultura del cacahuete desde las primeras décadas del siglo XX⁴²². Sin embargo, el principio de solidaridad que se manifestaba en el medio rural a través de la reciprocidad entre el trabajo del taalibé y la protección del cheikh en el marco de las daaras y las aldeas mouride era imposible de ser reproducido en un medio urbano, dadas las circunstancias plurales de este. En este sentido, la dahira es consecuencia de la extensión del espacio de reclutamiento de la cofradía al ámbito de la ciudad⁴²³. Puede ser definida como la estructura de reclutamiento de base del mouridismo urbano⁴²⁴.

Hacia los años 1930, comienza lo que se llama la migración mouride urbana. En las

⁴²¹ DIOUF, Mamadou; LEICHTMAN, Mara, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2009, p. XIII.

⁴²² DIOP, Momar Coumba., *La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine*. Thèse de doctorat, Lyon, 1980. P. 7.

⁴²³ *Ibid.*, p. 134.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 135.

centrales urbanas, en los centros de trabajo, en los comercios. Al principio, como los mouride eran extranjeros en la ciudad, se tuvieron que agrupar en el seno de una dahira. Dahira de comerciantes, de estudiantes, de médicos. Se dio una repartición de dahiras según la profesión de los taalibé mouride. En el mouridismo, los taalibé mouride que se encontraban en la ciudad se vieron obligados a conocerse y a agruparse en una dahira para rememorar las enseñanzas de Serigne Touba⁴²⁵.

Como señala el marabout bayfal Modou Mbenda Fall, antes de la independencia no existía ningún barrio mouride en Dakar. Pronto, la dahira se convirtió en un medio eficaz desarrollado por los taalibé mouride dispersos en el medio urbano para combatir la anomía y el alejamiento de las relaciones familiares. En este sentido las dahiras ofrecían a los primeros mouride urbanos una estructura de solidaridad similar a la que habían desarrollado unas décadas antes los discípulos que llevaron a cabo la colonización agrícola a través de las daaras.

En un principio, las dahiras estaban compuestas por hombres y mujeres dedicados a apoyar a algún marabout particular, pero gradualmente terminaron por organizarse en función de los barrios de residencia, la profesión (estudiantes y comerciantes principalmente) o el género (separación en dahiras de hombres y de mujeres)⁴²⁶.

Aunque las dahira existían también en las otras cofradías sufíes, las mouride comenzaron a distinguirse de las otras porque, en general, las contribuciones hechas a las autoridades religiosas eran más altas. En un principio, los marabouts celebraron y promovieron la aparición de dicho mecanismo asociativo, ya que las cotizaciones de los taalibé mouride urbanos implicaban una nueva fuente de ingresos. No obstante, la evolución que estas tendrían hizo cambiar relativamente de opinión a las autoridades religiosas rurales por dos razones. La primera es que la mayoría de las dahira se encontraban afiliadas directamente al califa general, por lo que las contribuciones se realizaban directamente a él, sin intermediación de ningún cheikh, lo que mermaba en cierta medida los ingresos de los califas secundarios. La segunda es que el dwarigne de algún cheikh o califa en alguna ciudad gozaba de cierta autonomía de acción respecto de su superior rural. Las dahiras son creación de los taalibé, constituidos en una asamblea, y los lazos que se establecen son de naturaleza horizontal, lo que favorece la cohesión de grupo y la gestión por consenso. En las dahiras se pierde un cierto grado de la reverencia total mostrada hacia el marabout o su representante en las daaras rurales a favor de una gestión democrática de la asociación urbana.

⁴²⁵ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*. Traducción del francés mía.

⁴²⁶ BUGGENHAGEN, Beth, *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*, Indiana University Press, Indiana, 2012, p. 67.

A pesar de esta evolución del liderazgo urbano hacia una gestión más autónoma respecto de la jerarquía rural, con el paso del tiempo las dahiras se convirtieron en un reflejo del poder político de los marabouts y se compensó de este modo la pérdida de autoridad directa en el proceso de adaptación urbana.

De cualquier forma, durante este período creció el número de dahiras urbanas mouride en general, tanto aquellas creadas a través de los vínculos personales y familiares con el marabout personal, o dahira de “linaje”⁴²⁷, como aquellas afiliadas directamente al califa general.

Asimismo, la proliferación de dahiras durante esta época se explica por la sencillez del proceso de admisión. El único criterio para afiliarse a una dahira es el de ser mouride. Este fenómeno de generalización de las dahiras como instrumento asociativo urbano por excelencia mouride se debió primordialmente al esfuerzo de reappropriación de las estructuras de la tarixa por parte de los taalibé mouride migrantes y su espíritu emprendedor para enfrentar el nuevo contexto urbano. Aunque muchas dahiras se crearon con la recomendación explícita de algún marabout deseoso de controlar a su clientela religiosa en la ciudad (y así obtener recursos vía el sistema de cotización), su generalización abrió espacios de poder para los taalibé mouride más dinámicos. Durante el período del califato de Falilou, adherirse al movimiento mouride suponía tanto un medio de acceso a los recursos de la economía de mercado por medio de la comercialización estatal del cacahuete, como un canal de acceso al comercio urbano ubicado en los márgenes de los canales económicos estatales, pero en el corazón de una creciente red de relaciones socio-económicas, como era el caso del mercado de Sandaga en el centro de Dakar.

Tal fue el aumento del número de dahiras mouride en las ciudades senegalesas que el movimiento asociativo adquirió una nueva dimensión hacia finales de la década de 1960, con la aparición de las primeras federaciones de dahiras. Los dirigentes de estas se erigieron desde estos años en representantes del califa general, así como mediadores entre este último y la clientela mouride urbana⁴²⁸.

Para comprender en lo subsiguiente las dinámicas de la economía mouride, es necesario considerar que la distinción entre sectores formales e informales de la economía que opera desde la perspectiva estatal es mejor entendida desde la perspectiva

⁴²⁷ BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras Among the Murid Muslim Community of New York", *African Affairs*, no. 101, 2002, pp. 151-170.

⁴²⁸ DIOP, Momar Coumba, *La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine*, op. cit.

mouride a través de la práctica del *straddling*. Uno de los grandes cambios que supuso la independencia respecto del período colonial fue la sustitución gradual del personal burocrático administrativo europeo por el africano. El hecho de que los ocupantes de los puestos representativos del estado formaran parte del tejido social senegalés abrió las puertas del estado a grupos económicamente poderosos como los mouride.

Debido a que la potencia de los marabouts se determinaba en función del número de discípulos afiliados a su linaje, un mayor número de dahiras afiliadas a un mismo marabout se convirtió rápidamente en el reflejo del número de fieles controlados por este. En la lógica del sistema mouride y del sistema político senegalés, el control de un gran número de fieles por un marabout presentaba una doble ventaja. Por una parte, permitía al marabout beneficiarse de los recursos monetarios producto de las cotizaciones de los discípulos; por otra, la importancia numérica de los adeptos bajo su control les permitía negociar con el estado cuestiones como el acceso al crédito agrícola, que siempre era renovado, aunque casi nunca reembolsado⁴²⁹.

Por otra parte, durante el califato de Falilou, las dahiras formaron parte del marco de rivalidad que se presentó —como ya se había mencionado— entre este último y Cheikh Mbacké (su sobrino) y sus respectivos aliados políticos, Léopold S. Senghor y Lamine Guèye, durante las contiendas político-religiosas de los años 1950⁴³⁰. Las dahiras sirvieron durante este período de instrumento de propaganda política entre los marabouts y políticos rivales. Su utilización en las luchas de influencia fue detectada durante dicho conflicto⁴³¹.

En cuanto al estilo asociativo, la dahira es la única organización mouride calcada al modelo occidental y, por lo tanto, la gestión de esta difiere de las instituciones rurales mouride, donde la autoridad reposa en criterios hereditarios. De este modo, el proceso de institucionalización de las dahiras significaría a la postre la institucionalización del poder de los taalibé mouride sobre la gestión urbana de la cofradía⁴³².

Finalmente, es necesario recalcar que la creación de una dahira, desde esta época, no está sujeta a la aprobación de alguna autoridad estatal, escapando al igual que las daaras al proceso de control e integración institucional al aparato de estado senegalés.

5.2.2. El sistema comercial mouride

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁴³⁰ COULON, Christian, *Le marabout et le prince*, op. cit.

⁴³¹ DIOP, Momar Coumba, op. cit., p. 136.

⁴³² *Ibid.*

La migración urbana mouride ha vivido varias fases. En un intento de buscar precisión histórica, podemos considerar la primera fase desde los orígenes mismos de la cofradía, cuando Cheikh Ibra Fall se instaló en la ciudad de Saint-Louis en 1892. Aunque el objetivo principal de Ibra Fall y sus discípulos era actuar como mediador con las autoridades coloniales en nombre de Amadou Bamba, la capital colonial ofreció la primera oportunidad a los mouride de incursionar en el comercio urbano.

Sin embargo, no fue hasta la década de los años 1930 cuando un grupo de taalibé comenzaron a establecer pequeños negocios en las paradas de la línea de ferrocarril Dakar-Níger. Esta migración comercial era marcadamente estacional y solo concernía a una minoría de taalibé durante el período de inactividad agrícola.

A partir de 1945, observamos una nueva fase de expansión de la migración urbana mouride, en la que varios discípulos comenzaron a llegar a Dakar para participar en el sector informal, vendiendo cualquier tipo de material reciclado. Poco a poco, la migración mouride hacia Dakar fue consolidándose mediante el asentamiento de los primeros migrantes y la llegada constante de otros, acentuada por el declive de la actividad agrícola. Aunque la mayoría de los discípulos mouride seguían siendo campesinos, a partir de 1960 el centro económico de la cofradía comenzó a desplazarse de los antiguos reinos wolof de Kajoor y Bawol hacia la capital del nuevo estado independiente de Senegal. Los primeros años posteriores a la independencia son descritos como un período de consolidación de la cofradía mouride en Dakar con una presencia cada vez más marcada en el mercado de Sandaga⁴³³.

Para el inicio de los años 1970, tan solo una década más tarde, los comerciantes mouride controlaban la mayor parte de la actividad comercial de Sandaga, habiendo desplazado a una posición marginal al resto de comerciantes del mercado no afiliados a la cofradía. Uno de los factores claves que explican esta conquista de los comerciantes mouride de Sandaga entre los años 1945-1965, fue la organización de la actividad económica a partir del marco asociativo de la dahira⁴³⁴.

⁴³³ DIOP, Momar-Coumba, "Les Affaires Mourides À Dakar.", *Politique Africaine*, no. 4, 1981.

⁴³⁴ "La actividad ritual ayuda a trazar las fronteras de una comunidad urbana mouride formada por comerciantes y al mismo tiempo excluye a la competencia. La dahira le da a la organización una estructura a la comunidad moral con la llamada insistente a rememorar la memoria del fundador. Los miembros de la comunidad disfrutaban de una ventaja comparativa en la competitiva lucha por los mercados urbanos —la ventaja de la confianza recíproca. El punto aquí es que los Mouride pueden confiar un poco más en ellos en los negocios, ya que su red de contactos sociales permanece más exclusivamente dentro de la cofradía." CRUISE O'BRIEN, Donal, "Charisma Comes to Town: Murid Urbanization: 1945-1986" en CRUISE O'BRIEN Donal, COULON, Christian, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, op. cit. p. 140. Traducción del inglés mía.

De esta manera, las múltiples dahiras creadas por los primeros comerciantes mouride en establecerse en Dakar permitieron la emergencia de un sistema de redes comerciales urbanas que basaban su estrategia comercial en una identidad común. Esto permitió a su vez que la migración proveniente de las regiones rurales mouride adoptase un carácter permanente, ya que los recién llegados a la ciudad podían recurrir a la red de dahiras urbanas para lograr su inserción en la actividad comercial de Sandaga, además de obtener importantes beneficios, como comida y alojamiento, durante sus primeros días en la ciudad⁴³⁵.

Si la primera fase de expansión de la cofradía agrícola significó un proceso de acumulación de riqueza que benefició principalmente a la élite marabouítica, la transición al sector comercial urbano benefició sobre todo a una serie de taalibé emprendedores que terminaron erigiéndose como un potente grupo financiero en la estructura cofrática y en la economía senegalesa:

A los mouride les gusta repetir, con mucho orgullo, que los comerciantes más grandes senegaleses de Dakar son de los suyos. Su estatus económico, su generosidad con la cofradía hacen que se distingan claramente de la masa de fieles. En un orden religioso, donde el don del discípulo al marabout ocupa un lugar central, los ricos gozan de un estatus particular⁴³⁶.

Aunque en el ámbito de los ingresos los comerciantes mouride constituían un grupo poco homogéneo debido a las diferencias entre el comerciante detallista del mercado de Sandaga y el mayorista, importador-exportador de mercancía, en esta sección nos interesa sobre todo centrarnos en las grandes fortunas mouride.

De manera general, los comerciantes mouride empezaron a constituir un grupo que utilizaba la cobertura política de la cofradía para sus propios fines. Por ello, su posicionamiento resultaba ambivalente. Su potencia económica y financiera provocaba que los marabouts necesitaran de ellos para facilitar sus relaciones con las autoridades administrativas, mientras que, al mismo tiempo, los comerciantes se aprovechaban de estas relaciones para desarrollar sus actividades que, al no ser reguladas por las instituciones estatales, a veces eran de carácter ilegal⁴³⁷.

El ejemplo más claro de lo anterior es el mercado de contrabando que surgió en Touba durante el segundo califato. Hay que recordar que las relaciones entre el

⁴³⁵ EBIN, Victoria, "À la recherche de nouveaux 'Poissons'", *op. cit.*

⁴³⁶ DIOP, Momar-Coumba, "Les affaires mouride à Dakar", *op. cit.* Traducción del francés mía.

⁴³⁷ DIOP, Momar-Coumba, *La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine*, *op. cit.*

gobierno de Senghor y el califato de Falilou vivieron una “época de oro” entre 1945-1968, por lo que los comerciantes mouride que desarrollaron el contrabando en el mercado de Touba explotaron fácilmente la colaboración directa entre el estado y las élites marabóuticas.

Desde la independencia, las autoridades encargadas de reprimir el contrabando, en lugar de arrancar el problema de raíz, es decir, actuando en el corazón del sistema, es decir, Touba, se han dedicado a realizar operaciones ridículas consistentes en colocar puntos de control en los alrededores de la ciudad y de Mbacké para multar a los viajeros que hacían el viaje para suministrarse de mercancías. Estos métodos reflejaban una política de *laissez faire* por parte del gobierno, que estaba obligado a tolerar este tipo de actividades económicas (aun cuando representaban un claro daño para la economía nacional), debido a la importancia de la mediación marabóutica entre el gobierno y la sociedad, indispensable para mantener la legitimidad y estabilidad política del estado.

Debido al objetivo primordial de mantener esta estabilidad política en la totalidad del territorio nacional, el estado senegalés fue el responsable en parte del desarrollo del contrabando en Touba. Entre la cobertura política que les ofrece la jerarquía de la cofradía y un gobierno que evitaba tomar acciones significativas contra este tipo de actividades económicas (en parte porque algunos de sus miembros también se beneficiaban de ellas), los comerciantes mouride pudieron llevar a cabo sus intereses personales, a pesar del alto grado de conciencia pública de su impunidad⁴³⁸.

Asimismo, aunque la mayoría de los grandes comerciantes mouride se mantenían cercanos al califa y hacían gala de su amor por la cofradía realizando grandes contribuciones, su poder financiero también comenzó a traducirse en una autonomía respecto de la jerarquía mouride que les permitía desobedecer al califa cuando sus intereses se veían amenazados. Puede apreciarse, pues, que el estado senegalés utilizaba la potencia política de la cofradía para fines esencialmente políticos; en cambio, los comerciantes mouride la utilizaban con fines económicos. De esta manera, el desmantelamiento del mercado de Ocasse en Touba por el tercer califa Abdou Lahat para terminar con la actividad contrabandista en 1977 a petición del gobierno, consistió más bien en una política simbólica que no estaba destinada a ser eficaz⁴³⁹.

Por otra parte, los comerciantes mouride, al mismo tiempo que se mantenían como aliados de las élites marabóuticas cuando sus intereses convergían, también

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ CRUISE O'BRIEN, Donal B., *op. cit.*, p. 143.

comenzaron a establecer alianzas con los altos funcionarios del estado a través de una relación de reciprocidad que permitía a unos y a otros conseguir beneficios económicos y políticos. Si bien es cierto que este estilo de funcionamiento del sistema político senegalés beneficiaba tanto a los marabouts como a los políticos y a los comerciantes, como señala Momar Coumba Diop, “podemos afirmar que ha beneficiado mucho más a las dos últimas categorías.”⁴⁴⁰

Se puede apreciar que desde esta época, ni los marabouts ni los hombres de negocios han tenido mucho interés en perturbar la lógica de un sistema que les procuraba grandes ganancias. Por esta razón, la única fuente de conflicto procedía de la agravación de las condiciones de vida de la base campesina de la cofradía. Eso fue precisamente lo que ocurrió en la primera mitad de la década de los años 1970, cuando Abdou Lahat adoptó la política de la distancia en sus relaciones con el gobierno de Senghor, respondiendo a las exigencias y reivindicaciones de los campesinos mouride ante el estado crítico de su situación. Posteriormente, a raíz de la liberalización política-económica de Senegal y el aumento del control sobre el estado senegalés por parte del FMI y el Banco Mundial, los marabouts mouride⁴⁴¹, pero sobre todo los comerciantes afiliados a la cofradía y cercanos a la jerarquía Mbacké, seguirían incrementado su riqueza y por ende su poder político por medio de mecanismos de extraversion de la economía poscolonial senegalesa en los cuales la migración y la atracción de recursos externos comenzaron a desempeñar un papel preponderante.

5.2.3 La emergencia de la “intelligentsia” mouride

Otra mutación notable que experimentó el mouridismo en estos años a raíz del cambio de postura del califa Abdou Lahat respecto de las instituciones educativas estatales a principios de los años 1970 fue el aumento consiguiente de matriculaciones

⁴⁴⁰ DIOP, Momar Coumba, *op. cit.*, *ibid.*

⁴⁴¹ Esta tendencia comercial de la cofradía, cuyo iniciador fue el medio hermano de Amadou Bamba, Cheikh Anta Mbacké, tendría como sucesor al líder marabóutico Cheikh Mbacké, hijo del primer califa general de los mouride tras la desaparición de Bamba. Este marabout había estado involucrado en varias actividades económico-comerciales como una sociedad de importación-exportación (SEGENI) en los años 1960. Por otra parte, otros marabouts importantes, como Serigne Modou Bousso Dieng, heredero del linaje del segundo califa general Falilou, o Serigne Bassirou Mbacké (hijo de Amadou Bamba), también participarían en esta rama comercial del mouridismo a través de empresas individuales, como la exportación de goma arábiga, en el caso de Modou Bousso Dieng, o la empresa de construcción de edificios perteneciente a Bassirou Mbacké. Los marabouts mouride no realizaban inversiones en la economía urbana senegalesa debido a varios factores entre los que destaca la dominación de Dakar por el capital extranjero, los grandes comerciantes y la administración estatal. DIOP, Momar Coumba, “Les affaires mouride à Dakar”, *op. cit.*, p. 94.

de alumnos mouride en las escuelas públicas y en las universidades senegalesas⁴⁴². A diferencia de los primeros migrantes mouride provenientes de un contexto rural y socializados a través de la enseñanza islámica impartida en las daaras y aldeas marabóuticas, los estudiantes en las universidades comenzaron a desarrollar y a practicar una vertiente intelectual y militante del mouridismo.

Vulgarizar la vida y la obra de Cheikh Amadou Bamba es un combate continuo para todo mouride. Comenzó con las primeras dahiras de estudiantes mouride en las universidades. Con las radios, luego la televisión y ahora internet. La difusión del pensamiento y las enseñanzas de Serigne Touba es una tarea primordial en la práctica moderna del mouridismo.⁴⁴³

En cierto sentido, desde el linaje bayfal, se reivindica que esta misión de vulgarización fue la obra de Cheikh Ibra Fall:

Lamp Fall es un sobre nombre de Cheikh Ibrahima Fall y también el nombre del minarete de la Gran Mezquita [de Touba]. Uno de los hijos de Serigne Touba, Serigne Fallou [Falilou] juzgó bueno llamarlo así a modo de reconocimiento por el trabajo de Cheikh Ibrahima Fall en el mouridismo. Fue gracias a Cheikh Ibrahima Fall que Serigne Touba pudo ser conocido. Cheikh Ibra Fall juega un importante papel en la vulgarización del mouridismo. Yo por ejemplo soy un bisnieto de Cheikh Ibra Fall. Mi abuelo continuó con la misión de Cheikh Ibra Fall, después vino mi padre y ahora la continuamos mis hermanos y yo. Estos que usted ve son mis discípulos. Yo soy el líder de esta dahira bayfal y mi misión es formar a sus miembros más jóvenes a ser buenos mouride⁴⁴⁴.

Sin restar importancia al poder simbólico y de convocatoria del que goza el líder bayfal en el imaginario cultural mouride ni a las narrativas populares que derivan de él, para la construcción de este discurso intelectual, los estudiantes mouride decidieron dar prioridad a la obra escrita de Amadou Bamba en lugar de reproducir la imagen de santo sufi que realiza milagros, vehiculada por los discípulos formados en las daaras rurales. Para los intelectuales mouride, la verdadera misión de Amadou Bamba habría sido la de “afirmar la especificidad mouride al interior del islam a través de una revalorización cultural de este”⁴⁴⁵. De este modo, surgía una nueva corriente ideológica mouride encargada de construir la figura de Bamba como la del verdadero héroe nacional de Senegal. El haber resistido a través de su filosofía —y no de sus poderes sobrenaturales— al embate cultural que había significado el proceso de colonización

⁴⁴² CRUISE O'BRIEN, Donal, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁴³ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

⁴⁴⁴ FALL, Serigne Modou Mbenda, Comunicación personal durante la asistencia a una clase de declamación de khassaïdes para niños y adolescentes, Guedawaye, 18/11/09.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

francés y la creación del estado moderno, así como a la actitud de desprecio por parte de los musulmanes del norte de África es considerado como la base principal de su legitimidad.

Para dar un carácter más oficial a su movimiento, en 1977 los estudiantes mouride pidieron autorización al califa general Abdou Lahat para crear la primera asociación de estudiantes mouride, la cual fue bautizada como la *Dahira des Étudiants Mourides de Dakar* (DEM). Después de esta formalización del movimiento estudiantil ante la autoridad califal, esta prosperó rápidamente entre los jóvenes senegaleses, quienes, ante la desilusión de las promesas de bienestar realizadas por la clase política pero que nunca llegaban a cumplirse, comenzaban a mostrar su entusiasmo por el mouridismo. En parte, como señala Cruise O'Brien, el éxito de esta dahira y su propuesta se debe a que se inscribía firmemente en el fenómeno de reislamización de la sociedad senegalesa de los años 1970 ante el declive de las instituciones sociales estatales ⁴⁴⁶.

La primera gran manifestación de la nueva dahira fue la celebración del llamado Magal de los dos Rakka el 5 de septiembre de 1980⁴⁴⁷. Para la ocasión, los estudiantes mouride organizaron un desfile en Saint-Louis, así como numerosas conferencias sobre la vida y obra de Amadou Bamba. Esta manifestación contó con la aprobación del entonces califa Abdou Lahat y con la participación de Serigne Mourtala Mbacké (el hijo más pequeño de Amadou Bamba), quien fungió como “Presidente Honorario”, lo que le otorgó una mayor oficialidad al evento. A partir de entonces, el Magal de las dos Rakka se celebra anualmente y tiene una duración de una semana⁴⁴⁸.

A pesar de haber buscado el patrocinio del califa general, el movimiento estudiantil mouride señala el inicio de una tensión que persiste hasta nuestros días entre el sistema jerárquico de sumisión a la élite mouride descendiente de Amadou Bamba y su familia, y el desarrollo de una vertiente del mouridismo que no reconoce más que la autoridad espiritual del fundador. Por esta razón, desde finales de los años 1970, los estudiantes mouride comenzaron a guardar distancia ante la élite marabóutica, y, al igual que el movimiento reformista encabezado por la UCM, desarrollaron un discurso crítico sobre la legitimidad de los cheikhs rurales y sus “poderes” utilizados para mantener la dominación sobre el mundo campesino⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ Aunque la reconstrucción de este evento es de gran importancia para la corriente intelectual mouride, también está presente en los relatos populares. Véase el capítulo 2.

⁴⁴⁸ CRUISE O'BRIEN, Donal, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

Paralelamente al movimiento estudiantil mouride que se desarrollaba en las universidades senegalesas desde mediados de los años 1970, comenzó a darse una importante migración de estudiantes, principalmente originarios de la ciudad de Dakar, hacia las universidades francesas. Estos estudiantes migrantes mouride eran hijos de profesores o funcionarios, educados en instituciones escolares occidentales y formaban parte de la generación que, en el marco de la Universidad Cheikh Anta Diop, había creado la *dahira* de los estudiantes mouride de Dakar⁴⁵⁰.

De esta manera, surgió la Asociación de Estudiantes y Pasantes Mouride de Europa, creada en 1977⁴⁵¹, y que fue remplazada por el Movimiento Islámico de los Mouride Europeos⁴⁵² de Cheikh Abdoulaye Dièye en 1983. Estas asociaciones contaban con un poderoso medio de comunicación de su filosofía mediante la publicación del periódico *Ndigue! la voix mouride*, destinado a ejercer un papel de proselitismo en Francia, y editado de 1978 a 1990⁴⁵³. El deseo de estos migrantes era organizarse en una estructura religiosa y no vincularse por medio de una asociación de inmigrantes senegaleses, como las varias de este tipo que ya existían⁴⁵⁴.

Al igual que las asociaciones estudiantiles mouride en Senegal, tanto AESME como posteriormente MIME buscaban una revalorización de la figura de Amadou Bamba haciendo énfasis en su legado intelectual por encima de los relatos populares y milagros sobre el santo sufí. De esta manera, los estudiantes mouride se dieron a la tarea de investigar en las bibliotecas de Francia toda la información que fuera posible sobre el período colonial, la administración y su relación con Amadou Bamba, con el objetivo de reconstruir su imagen como la del verdadero héroe nacional. Los estudiantes mouride querían crear esta imagen de Bamba debido a la necesidad de legitimar su acción proselitista en una estructura cofrática dominada por la autoridad religiosa tradicional, sustentada por el principio del *baraka* hereditario y no espiritual⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰ Dahira des étudiants mouride de Dakar (DEM).

⁴⁵¹ "L'Association des Étudiants et des Stagiaires Murids d'Europe" (AESME).

⁴⁵² Mouvement Islamique des Murids Européens (MIME).

⁴⁵³ CRUISE O'BRIEN, Donal B., *Charisma and Brotherhood in African Islam*, op. cit., p. 148; BAVA, Sophie. "Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme", *Les annales de la recherche urbaine*, 96, 2004, pp. 135-143.

⁴⁵⁴ Información suministrada a Sophie Bava por Amadou Tall, antiguo secretario de la *Fédération des mouride de France*, *ibid.*

⁴⁵⁵ "Al querer hacer de Cheikh Amadou Bamba un héroe nacional además de un hombre santo, los estudiantes o los jóvenes intelectuales aspiran a volverse ellos también actores legítimos en la cofradía. Ellos quieren integrar un proyecto de civilización mouride gracias a su saber, su conocimiento del mouridismo y del mundo [...] ¿Cómo un taalibé mouride podría reconocerse ante un cheikh que no proviene de una familia santa, que no es portador ni de santidad ni de baraka? La única manera de tener

Otro objetivo que perseguían los estudiantes mouride pertenecientes a AESME era la revalorización del islam mouride ante otros migrantes musulmanes en Francia y ante el mundo musulmán en general⁴⁵⁶. En la misma línea proselitista, AESME logró organizar un par de conferencias en la sede de la UNESCO (París) en 1979 y en 1981 en torno a la obra de Amadou Bamba, la historia colonial y el valor del trabajo en la doctrina mouride. Estos eventos se organizaron bajo el nombre oficial de Jornadas Culturales Amadou Bamba, el cual indicaba el carácter intelectual de la organización. Igualmente, fue organizado el Fin de Semana Cultural Amadou Bamba en la sede de la entonces Comunidad Económica Europea en Bruselas, Bélgica (3 y 4 de julio de 1982)⁴⁵⁷.

Otro tema recurrente de AESME en sus conferencias y eventos culturales era el del exilio o la hégira del profeta Mahoma. En el caso de los estudiantes mouride, este tema tenía una importancia adicional debido a la relevancia de los exilios a los que había sido sometido Bamba durante la colonización. Aunque la temática del exilio ya formaba parte del imaginario de todo migrante mouride, independientemente de su nivel académico⁴⁵⁸, la proyección que le dio AESME amplificó su significado en un contexto “impío” (países de inmigración) en el que había que preservar los valores del islam ante lo que era percibido como la decadencia de la sociedad occidental (consumo de alcohol, drogas y violencia urbana).

En 1983, tras un conflicto en el liderazgo de AESME, esta se transformó en MIME bajo el auspicio de Cheikh Abdoulaye Dièye. Además de mantener el objetivo de difundir la palabra de Amadou Bamba dentro y fuera de la comunidad mouride, esta asociación buscaba ir más lejos en su labor proselitista al fomentar la formación de cheikhs franceses. MIME abrió el paso a la aparición de dahiras creadas por mouride

un rol legítimo en la cofradía es de ser portador de un debate, de un proyecto de civilización, un proyecto político de alguna manera”. BAVA, Sophie, *ibid.*, p. 140. Traducción del francés mía.

⁴⁵⁶ “Los musulmanes árabes vienen y juegan con nosotros, diciendo que Mahoma era árabe. ¿Y cuál sería nuestra suerte si el fundador del mouridismo hubiese sido un árabe? Nos verían como esclavos ya que hay algunos árabes, que, a pesar de ser musulmanes, desprecian a los africanos de manera más sórdida que incluso los franceses. Entrevista realizada por D. Ferrat al líder de AESME Cheikh Abdoulaye Dièye, “La confrérie des mouride en France”, *Mémoire de l’Institut d’Études Politiques Aix-en-Provence*, 1985, en CRUISE O’BRIEN, Donal B., *op. cit.*, p. 149. Traducción del inglés mía.

⁴⁵⁷ Journées Culturelles Amadou Bamba y Week-end Culturel Amadou Bamba respectivamente. BAVA, Sophie, *op. cit.*, p. 141; CRUISE O’BRIEN, Donal B., *ibid.*, p. 148.

⁴⁵⁸ Esto debido a una popularización de la épica de Amadou Bamba y los franceses a través de la obra del poeta Musa Kâ (véase el capítulo 3).

convertos, como ocurrió con la Daara Voltaire, creada por Amadou Guy Pepin, un discípulo de Cheikh Abdoulaye Dièye, de origen antillano y católico⁴⁵⁹.

Sin embargo, estos movimientos no representaban a la mayoría de los migrantes mouride que empezaron a llegar a Francia desde inicios de los años 1970. A pesar de contar con el apoyo del califa general Abdou Lahat, poco a poco fueron perdiendo su credibilidad y su dinamismo a causa de los conflictos en su liderazgo y por su imposibilidad de movilizar al conjunto de taalibé migrantes, quienes los percibían como intelectuales cuyos objetivos no convergían con los suyos. Además, el hecho de que los estudiantes que formaban parte de estas asociaciones también estuvieran afiliados en su mayoría a algún linaje marabóutico tradicional, ocasionaba que estos, al igual que los comerciantes y su poder económico, no pudieran escapar a la naturaleza personal del vínculo marabóutico ni a ignorar sus condiciones.

No obstante, a pesar de las tensiones entre estos grupos mouride, ambos, cada uno a su manera buscaron instalar el culto mouride en las ciudades de inmigración desde su llegada a Europa a finales de los años 1970. A partir de entonces, tanto en Senegal como en el resto de destinos migratorios internacionales mouride que comenzaban a perfilarse producto de la restrictividad de la política migratoria francesa desde 1974, esta dinámica entre el legado tradicional y el desempeño intelectual o económico de ciertos discípulos se constituiría en el eje principal del desarrollo del mouridismo contemporáneo.

5.2.4 Touba: del califato de Falilou al de Abdou Lahat

Hacia el final del califato de Serigne Falilou Mbacké, Touba asumió las características físicas básicas que aún la distinguen hoy en día. Cuando Falilou accedió al califato, los planos de la mezquita estaban aún en poder del heredero del linaje de Modou Moustapha, Cheikh Mbacké. Con el apoyo de Senghor y de la administración colonial, Falilou logró recuperar los planos en 1947 y las obras pudieron finalmente reanudarse. La gran mezquita de Touba fue inaugurada en 1963 por Falilou y el presidente Senghor, 76 años después del inicio de su construcción⁴⁶⁰. Aunque Touba siguió siendo una propiedad privada, tras las negociaciones que supuso la recuperación de los planos, esta dejó de ser individual y pasó a ser una propiedad colectiva de los descendientes de Amadou Bamba. A partir de entonces, el círculo íntimo de los

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ ROSS, Eric., *op. cit.*

discípulos mouride ejerce el control colectivo sobre Touba y su crecimiento urbanístico, en detrimento de las reivindicaciones individuales de cada linaje⁴⁶¹.

La inauguración de la mezquita coincidió aproximadamente con la independencia de Senegal y consagró a Touba como una ciudad. Hasta entonces, Touba había consistido en un conglomerado de concesiones marabóuticas que rodeaban el sitio de las obras de la mezquita que solo adoptaba un cariz más dinámico y sinérgico con la celebración anual del Gran Magal. No obstante, desde la década de los años 1960, Touba comenzó a transformarse paulatinamente en un destino atractivo para un número cada vez mayor de taalibé y marabouts deseosos de establecerse como residentes. Sin embargo, a pesar del llamado califal para poblar la ciudad, para este entonces Touba aún no contaba con servicios básicos como el suministro de agua que la hicieran atractiva para su población.

El desarrollo del distrito de Touba-Mosquée fue de especial importancia durante el califato de Falilou. Este distrito es único entre la geografía sagrada de Touba en dos aspectos: en primer lugar, no se encuentra bajo el control de ningún linaje específico (keur en el sentido de linaje), sino del califa general en turno. En segundo lugar, durante el califato de Falilou se inauguró el mercado Ocasse, ubicado en este distrito. El mercado Ocasse se volvió el centro neurálgico de una economía transnacional mouride. Desde de la perspectiva de la política interna mouride, el crecimiento de Touba-Mosquée durante este período fue intencionadamente dirigido para contrarrestar a Darou Khoudouss, el distrito del difunto califa Modou Moustapha y de su heredero, Cheikh Mbacké.

Más allá de esta cuestión relevante desde el punto de vista de la política mouride, la inauguración de Ocasse y las actividades económicas que comenzaron a desarrollarse reflejaron el pacto establecido entre el gobierno y la jerarquía liderada por Falilou. Si bien desde la óptica del estado o de la ciencia social occidental, el llamado contrabando comenzó a florecer en Touba, desde la perspectiva mouride, esta economía comercial construida al margen de los canales acumulativos oficiales les permitió consolidarse como un potente grupo económico. Una de las razones principales por las que la economía mouride logró consolidarse fue precisamente el estatus de extraterritorialidad de Touba dentro del espacio político senegalés, tolerado *de facto* por los representantes del estado. El vigor de las dinámicas económicas transnacionales a partir de las

⁴⁶¹ *Ibid.*

transacciones realizadas en Touba permitió el acceso de los comerciantes mouride (entre los que se encontraban también algunos marabouts) a los mercados urbanos senegaleses, en especial el de Sandaga en Dakar que, como indicamos, terminaría por ser controlado por los mouride hacia finales de la década de los años 1960.

A pesar de que la capital mouride daba signos incipientes de urbanización desde el llamado de Falilou para poblar Touba una vez terminada la mezquita, no fue hasta la llegada al califato de Abdou Lahat Mbacké que la transición hacia lo urbano tomó un rumbo determinado.

El apodo de “el constructor” por el que se llegó a conocer a Abdou Lahat se debe primordialmente al gran número de obras realizadas en Touba durante su califato. Durante este período (1968-1989), se llevó a cabo una multiplicación y diversificación de las funciones urbanas a través de una inversión importante en infraestructuras urbanas básicas, como la construcción de los primeros pozos, las primeras calles y el primer centro de salud inaugurado en 1983. Igualmente, durante este período se abrió la primera oficina de correos (1971), se construyó la primera estación de autobuses y se estableció la primera central telefónica (1985). Asimismo, Abdou Lahat llevó a cabo grandes inversiones en la revalorización del mausoleo de Amadou Bamba, así como en obras de ampliación y renovación de la mezquita⁴⁶².

El principal efecto que supuso el desarrollo de estas infraestructuras fue volver más atractiva la instalación de los taalibé mouride en la ciudad santa. Debido a la gran respuesta por parte de los taalibé para poblar la ciudad, asistimos durante este período a una multiplicación en la atribución de parcelas de habitación por parte de Abdou Lahat.

Por otra parte, la ley sobre el dominio nacional de 1976 representaba en teoría un intento por parte del estado por apropiarse de todas las tierras que no estuviesen registradas como propiedad privada. No obstante, debido a la falta de recursos federales, así como a la falta de legitimidad de la autoridad estatal en Touba y en general en toda la región de Diourbel, en la práctica sería la jerarquía marabóutica mouride la autoridad encargada de gestionar las cuestiones territoriales⁴⁶³, con lo que se afianzó aún más su crecimiento urbano.

Entre 1968 y 1988, Abdou Lahat ordenó crear subdivisiones de terreno alrededor

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ BOONE, Catherine, “Property and Constitutional Order: Land Tenure Reform and the Future of the African State.”, *African Affairs*, 106, 425. Pp. 557-586.

de la mezquita⁴⁶⁴. Conforme fueron llegando los discípulos atendiendo al llamado del califa para poblar Touba y atraídos por la posibilidad de obtener terrenos y recursos gratuitos para la construcción de sus casas, las parcelas que circundaban la mezquita se fueron ocupando. Al establecer parcelas y al alentar a los taalibé a establecerse en ellas, Abdou Lahat protegía al territorio toubano de la expropiación estatal⁴⁶⁵.

Es importante señalar que, a diferencia del califato de Falilou, en que el financiamiento de las obras urbanas en Touba se llevaba a cabo principalmente por medio de subvenciones del estado, para el inicio del califato de Abdou Lahat el dinamismo económico de los primeros comerciantes urbanos mouride se había traducido en la consolidación de las primeras grandes fortunas mouride. Además de las obras que hemos citado, las fortunas de estos comerciantes servían para financiar obras adicionales, como la biblioteca de Touba, una casa de huéspedes distinguidos, así como un nuevo cementerio.

Este control *de facto* de la soberanía toubana por parte de la jerarquía mouride no está exento de contradicciones que demuestran que, aunque el estado delegue este derecho por medio de una mínima presencia en la ciudad santa, su autoridad no se halla totalmente ausente. En este sentido, aunque la prohibición del consumo de alcohol o tabaco introducida por el mismo Abdou Lahat se respeta en Touba, en la ciudad de Mbacké, situada en las afueras de la aglomeración toubana, prolifera tanto el tráfico como el consumo de dichos productos, así como el resto de actividades de ocio occidental. Cuando alguien es sorprendido dentro de Touba fumando o bebiendo, el castigo que se impone no es ningún tipo de amonestación religiosa, sino el pago de una multa *al estado*⁴⁶⁶.

Antes había mucha gente que se drogaban y emborrachaban en la ciudad. Abdou Lahat dice “eso hay que pararlo, yo voy a prohibir fumar en cualquier calle de Touba, y en las tiendas no se vende alcohol. No hay que dar una imagen que pueda dañar el ambiente”. Esto lo hizo el tercer califa de Cheikh Amadou Bamba. En una ciudad como Touba, no se vende alcohol, no se fuma. Cuando llegas a Touba, a la entrada te miran, si llevas alcohol, te multan, si llevas tabaco, te multan y mira ahora en Europa, a partir de ahora se está prohibiendo fumar... Mbacké es una

⁴⁶⁴ DIOUF, Mamadou, “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism.”, *op. cit.*

⁴⁶⁵ BUGGENHAGEN, Beth *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*, Indiana University Press, Indiana, 2012, p. 22.

⁴⁶⁶ Los juegos de azar, las apuestas, la música (excepto la religiosa) y el fútbol también están prohibidos en Touba. CRUISE O'BRIEN, Donal, *Symbolic Confrontations: Muslims Imagining the State in Africa*, C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., 2003, p. 69.

ciudad del gobierno, hay cine, hay todo, hay partidos de fútbol⁴⁶⁷.

5.3 INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COFRADÍA MOURIDE

Los primeros migrantes senegaleses en cruzar las fronteras internacionales para llegar a Europa fueron los marineros soninke, quienes trabajaban a bordo de los grandes cruceros europeos desde los años 1920. Desde entonces, la migración soninke se sostuvo gracias a la instalación permanente de algunos de ellos en la ciudad portuaria de Marsella⁴⁶⁸. La población africana de los territorios imperiales africanos franceses poco a poco fue adquiriendo derechos políticos que se tradujeron, entre otros, en la libre circulación entre las colonias y la metrópoli hasta finales de los años 1970, es decir, incluso después de las independencias africanas. De hecho, tras la Segunda Guerra Mundial y en el marco de la reconstrucción postbélica francesa, se exhortó a los trabajadores africanos de las colonias francesas en África para que trabajen en dicho proyecto.

En este sentido, las redes, contactos y espacios creados en torno a la organización de la emigración soninke desde los años 1920 y, posteriormente, en el marco de las migraciones laborales africanas hacia Francia en los años 1950 y 1960, sentaron las bases para la internacionalización de la cofradía mouride, que comenzó a tomar forma a partir de la segunda mitad de los años 1970, con la llegada de los comerciantes mouride a ciudades como París y Marsella (que contaban ya con una antigua presencia africana) para expandirse paralelamente hacia el resto de países europeos y Norteamérica.

5.3.1 Internacionalización de la cofradía mouride: Europa y EUA

A pesar de que se señala frecuentemente, y con justa razón, el declive de la producción agrícola debido a los ciclos de sequía, junto a los efectos de la crisis económica mundial de la primera mitad de los años 1970, como los factores principales que impulsaron a los senegaleses mouride a emigrar hacia otros países africanos, europeos y norteamericanos, muchos de estos migrantes no salieron de Senegal para

⁴⁶⁷ Taalibé mouride, 25/06/11.

⁴⁶⁸ MANCHUELLE, François, *Willing Migrants. Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, James Currey Publishers, Londres, 1997.

escapar de esta crisis, sino como una estrategia para extender sus actividades comerciales en el extranjero.

El mouridismo es un gran viajero. Del campo a las ciudades, de las ciudades a las fronteras y hacia los otros países, como España. Por lo tanto, la ciudad es una etapa verdaderamente de transición entre el campo y los países extranjeros, pasando por los países fronterizos. Los primeros migrantes internacionales mouride pasaron por Mali, Costa de Marfil y posteriormente Europa, Francia, España, Italia, etc. Se da en los años 1980 una diaporización del mouridismo parafraseando a Cheikh Guèye el autor de *Touba. La capitale des mouride*⁴⁶⁹.

Uno de los factores que más influyó en esta expansión de la economía mouride fuera de las fronteras de Senegal fue la decisión del gobierno en 1986 de dejar de apoyar la manufacturación de productos en Senegal. Así se eliminaron las tasas a la importación de productos extranjeros, lo que trajo una transformación en el mercado de Sandaga, ya que dicha política permitió a muchos comerciantes mouride iniciar negocios de importación y exportación que resultaban más lucrativos. Si este mercado se hallaba destinado en sus orígenes principalmente a la venta de productos alimenticios y de tejidos, a partir de mediados de la década de los años 1980 comenzó a venderse toda una gama de productos de importación, como artículos electrónicos procedentes de ciudades como Hong-Kong o Nueva York. La migración internacional de los comerciantes mouride se estructuró poco a poco como una extensión de su actividad comercial iniciada en Touba y en Dakar⁴⁷⁰.

Un factor clave que permitió el desarrollo de este tipo de actividades comerciales mouride fue la capacidad para crear conjuntos de redes que relacionaban a las comunidades de migrantes en los centros internacionales de comercio al mayoreo, con los puntos de distribución en Dakar. Estas redes comerciales, asociadas generalmente a mayoristas en la capital senegalesa, no solo lograban importar sus productos a Dakar, sino que formaban parte de un entramado de redes comerciales y religiosas aún más complejas, que vinculaban a los comerciantes mouride en las distintas localidades de inserción migratoria con comerciantes de otras nacionalidades y colectivos como los mayoristas chinos de Nueva York⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

⁴⁷⁰ EBIN, Victoria, "International Networks of a Trading Diaspora: The Mourides of Senegal." BARA DIOP en Abdoulaye, *La Ville À Guichets Fermés? Itinéraires, Réseaux Et Insertions Urbaines*, IFAN-ORSTROM, Dakar 1995 ; DIOUF, Mamadou, "The Senegalese Mouride Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture* 12, 3, 2000, pp. 679-702.

⁴⁷¹ *Ibid.*

Por lo tanto, puede afirmarse que a partir del inicio de la década de los años 1980, los comerciantes mouride de Sandaga extendieron poco a poco sus actividades comerciales a Europa y Norteamérica gracias a la creación de redes sociales transnacionales que se constituyeron por medio de los mismos vínculos⁴⁷² que habían permitido su aparición en las ciudades senegalesas unas décadas atrás durante el proceso de urbanización de Senegal y de la cofradía. Al principio, los migrantes senegaleses mouride se dirigían principalmente a Francia, donde los vínculos poscoloniales y la política de reclutamiento laboral desde los años 1960 había ocasionado una presencia importante de senegaleses de origen étnico soninke. Sin embargo, a partir de los años 1980, el progresivo endurecimiento de la política migratoria francesa enmarcado en el proceso de construcción de la Comunidad Económica Europea provocó que los migrantes senegaleses comenzaran a diversificar sus destinos hacia otros países europeos⁴⁷³.

Hacia finales de los años 1980, los migrantes mouride empezaron a formar comunidades en el extranjero a través de la puesta en marcha de estructuras de encuentro, socialización y ayuda mutua —dahiras de inmigración— con el propósito de cultivar y recrear los vínculos religiosos tanto en las ciudades de inmigración como en Senegal, particularmente con Dakar, y de manera cada vez más importante, con Touba.

Asimismo, los comerciantes mouride que permanecieron en Senegal incrementaron su poder económico a raíz de la intensificación de la migración internacional de los taalibé mouride, ya que, dadas las relaciones establecidas por estos migrantes con mayoristas en las ciudades europeas y norteamericanas, los comerciantes mouride de Sandaga podían expandir sus actividades en el extranjero, al mismo tiempo que aumentar su poder en el mercado local. Gracias a estos contactos internacionales, los comerciantes mouride en Senegal obtenían nuevos artículos a mejores precios.

Estas estrategias comerciales en un principio se limitaban a establecer conexiones con los mouride en otros países africanos, pero sobre todo con Francia, donde los nexos históricos entre Senegal y la antigua metrópoli desempeñaban un papel crucial para la inserción de la cofradía. En gran medida, la diversificación de los destinos de los

⁴⁷² Dahiras creadas a partir de vínculos de parentesco, lugar de procedencia o afiliación marabóutica.

⁴⁷³ Gérard Salem fue uno de los primeros en investigar la constitución de las redes comerciales mouride en Francia (París, Estrasburgo y Marsella). En su investigación, se distinguen tres tipos diferentes de redes: aquellas que se organizaban alrededor de redes exclusivamente mouride; aquellas construidas por medio de una mezcla de redes familiares y religiosas, y aquellas redes migratorias de menor escala, construidas a través de migrantes o comerciantes que utilizaban las redes comerciales mouride ocasionalmente. SALEM, Gérard, "De la brousse Sénégalaise au Boul'mich. Le système commercial mouride en France", *Cahiers d'études africaines*, 81-83, 1981, pp. 267-286.

migrantes mouride fue posible gracias a las primeras redes establecidas en las ciudades francesas⁴⁷⁴.

Desde esta época, pueden vislumbrarse dos tipos de flujos migratorios internacionales mouride: por una parte, aquellos procedentes de Francia, que tenían como destino otros países europeos (en especial, los fronterizos como España e Italia) por los factores ligados a la política de cierre de fronteras adoptada por este país desde 1974, y por otra, aquellos provenientes directamente de Senegal, y en especial de las regiones rurales, producto de la crisis agrícola persistente desde la década de los años 1960. Muchos trabajadores migrantes mouride que vieron complicada su situación migratoria en Francia exploraron las posibilidades laborales y comerciales en los países de Europa del sur, cuya economía en expansión empezaba a tener una fuerte demanda de mano de obra. Este era el caso de España e Italia⁴⁷⁵.

A modo de prueba documental del inicio del fenómeno de las migraciones internacionales mouride, podemos citar los resultados de la investigación de Liliana Suárez sobre los senegaleses en Andalucía a mediados de la década de los años 1990:

Esta investigación sugiere que estamos en una fase inicial en la que se están poniendo los cimientos para incluir a Granada (y otras ciudades españolas) en un espacio migratorio transnacional recreado cotidianamente por aquellos que luchan por situarse en dos o más sociedades a la vez. La inmigración senegalesa en Granada comienza a principios de los años 1980 y poco a poco va creciendo en base a redes migratorias hasta alcanzar la cifra de 600 o 700 individuos, según estimaciones de la asociación senegalesa Mbolo Moy Doole y la ONG Granada Acoge⁴⁷⁶.

Por otra parte, durante esta época también aparecieron los primeros comerciantes y vendedores ambulantes mouride en las islas españolas de Canarias y Baleares, al igual que en las islas meridionales de Italia, como Sicilia y Cerdeña.

Como en Francia antes del cierre de fronteras, los primeros años de migración mouride en España, Italia y Estados Unidos se caracterizaron por un contexto migratorio marcado por una escasa regulación de flujos de inmigrantes provenientes de

⁴⁷⁴ MANCHUELLE, François, *op. cit.*; TIMERA, Mohamed, *Les Soninke en France*, Karthala, Paris, 1996; TRAORÉ, Sadio, "Les modèles migratoires soninké et poular de la vallée du fleuve Sénégal", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10, 3, 1994, pp. 61-81.

⁴⁷⁵ Muchos trabajadores senegaleses mouride fueron empleados en obras de infraestructura para la realización del campeonato mundial de fútbol organizado en España en 1982 y el de Italia en 1990, en los Juegos Olímpicos de Barcelona en 1992, así como para la Exposición universal de Sevilla en este mismo año. Comunicación personal Dr. Aly Tandian, Universidad Gaston Berger, Saint-Louis, Senegal.

⁴⁷⁶ SUÁREZ NAVAZ, Liliana, "Estrategias de pertenencia y marcos de exclusion: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional". Artículo preparado para el simposio "*Procesos Migratorios y Relaciones Interétnicas*", Actas del VII Congreso de Antropología Social Española, Zaragoza: 16-20 septiembre 1996.

Senegal y de África subsahariana en general, que tuvo como principal consecuencia su invisibilización política y su marginación social. Uno de los rasgos principales en el caso de España e Italia era que esta invisibilización acarreaba consigo un estado permanente de precariedad que les acompañaba debido a esta situación⁴⁷⁷. En el caso español, varios factores explican dicha invisibilización.

En primer lugar, los datos estadísticos oficiales no registraban a la inmigración senegalesa en España hasta 1991 por su bajo número. Esto era un aspecto característico de toda la inmigración africana hacia España en este lapso, con excepción de Marruecos. En segundo lugar, los senegaleses que llegaron durante este período solían hacerlo con pasaporte gambiano a causa de las restricciones de salida que había impuesto en Senegal el gobierno de Abdou Diouf. A causa de la permeabilidad de la frontera senegambiana y de las poblaciones étnicamente homogéneas de ambos estados, era relativamente fácil la obtención del pasaporte gambiano por parte de los senegaleses⁴⁷⁸.

En el caso de Italia, la migración senegalesa fue estadísticamente insignificante hasta mediados de la década de los años 1980. Aunque existen registros de algunos estudiantes senegaleses provenientes de Rufisque y de Dakar en los años 1970, se trataba de una pequeña minoría urbana sin relación con ningún grupo confrático⁴⁷⁹.

Al igual que en el caso español, la opción de emigrar de Francia hacia Italia o de Senegal hacia Italia directamente no respondía a una determinación previa de instalarse en el país vecino, sino al aumento del desempleo y las condiciones migratorias restrictivas que había adquirido el régimen francés y al deterioro constante de las condiciones de vida en Senegal. Otro paralelismo del surgimiento de Italia con España como destino migratorio senegalés a partir del bloqueo migratorio francés fue la

⁴⁷⁷“Como ocurrió con otros colectivos, la inmigración de origen negroafricano en España era a comienzos de la década de los ochenta, invisible. Ni social ni políticamente era un fenómeno relevante.”, JABARDO, Mercedes. *Ser africano en el Maresme. Migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2004. P. 25; SUÁREZ NAVA, Liliana, *op. cit.*, *ibid.*

⁴⁷⁸ “Aunque la inmigración senegambiana se tratara de un fenómeno estadística y políticamente ‘invisible’, a partir de los años ochenta, debido a su inserción en el mercado de trabajo que ofrecía la expansión de la actividad industrial agrícola en la región mediterránea de España, los ‘morenos’ como se les llamaba a los trabajadores senegambianos, comenzaron a ser visibles socialmente debido a su integración marginal en la sociedad española confinada a la esfera laboral. Los trabajadores senegambianos, muchos de ellos wolof y mouride, eran contratados para trabajar en el sector agro-industrial catalán o andaluz en plena expansión. No obstante, al no existir una regulación oficial sobre los derechos de los trabajadores inmigrantes, estos eran a menudo sujetos a prácticas laborales arbitrarias por parte de los patrones que podían variar entre pago de salarios inferiores al mínimo legal hasta despidos injustificados.” JABARDO, Mercedes, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁷⁹ SCHMIDT DI FRIEDBERG, Ottavia, “L’immigration Africaine En Italie: Le Cas Sénégalais” *Études Internationales*, 24,1,1993, pp. 125-140.

ausencia relativa de una regulación migratoria durante la década de los años 1980, ya que hasta 1990, Italia era considerada como país de emigración más que de inmigración, y era posible el acceso a su territorio con un simple visado de turista que hasta entonces podía obtenerse fácilmente. Asimismo, la región de Emilia-Romagna, ubicada en la costa adriática, resultaba también un destino atractivo para los vendedores ambulantes mouride, quienes aprovechaban la temporada turística en las provincias de Rimini y Ravenna, como ocurría en las costas españolas. Puede considerarse el período entre 1981 y 1984 como los años de inicio de la inmigración senegalesa en Italia⁴⁸⁰.

Los senegaleses (en su mayoría mouride) que llegaron a Norteamérica lo hicieron a finales de los años 1970. El grupo estaba compuesto por un pequeño número de migrantes temporales con una previa experiencia en proyectos comerciales en África y Europa. Estos comerciantes se instalaban en hoteles baratos de Nueva York dos meses durante el verano, y vendían artesanía africana entre la comunidad afroamericana. Con las ganancias obtenidas se aprovisionaban de productos cosméticos que empezaban a tener una alta demanda en Senegal. Estos primeros comerciantes temporales, a su regreso a Senegal fomentaban a su vez a la ciudad de Nueva York como un destino migratorio ideal entre los vendedores mouride de Dakar, debido a la relativa tolerancia que mostraban las autoridades policiales norteamericanas hacia la venta ambulante, así como a la ausencia de controles migratorios y la inexistencia de competencia económica⁴⁸¹.

A mediados de los años 1980, ya se aprecia un segundo flujo de migrantes senegaleses en Nueva York. A diferencia de los comerciantes temporales, esta nueva migración mouride mostraba signos de permanencia en territorio norteamericano. En su mayoría, eran conductores de taxis o vendedores ambulantes provenientes de la región mouride (centro-oeste de Senegal) con alguna experiencia previa en esta actividad comercial, tanto en Dakar como en alguna ciudad europea. Estos vendedores mouride vivían en pisos alquilados colectivamente y compartían las habitaciones y la comida para minimizar los gastos e intentar reproducir el estilo de vida que llevaban en Dakar antes de emigrar a los Estados Unidos. Otra diferencia respecto de los primeros comerciantes era la mercancía vendida. Los nuevos vendedores comerciaban con todo

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras Among the Mouride Muslim Community of New York", *African Affairs*, 101, Abril, 2002. Pp. 151-170; EBIN, Victoria, "A la recherche de nouveaux 'poissons'. Stratégies commerciales mourides par temps de crise", *op. cit.*

tipo de mercancía proveniente de la economía informal neoyorquina, como relojes, sombrillas, gafas de sol y camisetas en las calles y plazas principales de la ciudad, intentando aprovechar la gran afluencia de turistas. A partir de entonces, la tolerancia hacia la venta sería menor, pues traficar con este tipo de mercancía fue considerado un delito mayor.

En 1986 ya se aprecia una diversificación en las actividades de los migrantes. Este año se aprobó en Estados Unidos una ley llamada *Amnesty Act*, por medio de la cual muchos migrantes pudieron salir de la situación de semiclandestinidad en la que se encontraban. Posteriormente, a través del *Immigration Act*, de 1990, que introducía el *Diversity Immigrant Visa Program*, que otorgaba residencia permanente a ciudadanos provenientes de países con bajos índices migratorios hacia los Estados Unidos, también contribuiría al aumento del número de senegaleses y a una diversificación en su ocupación⁴⁸².

Como podemos observar, los primeros años de la migración senegalesa en los nuevos destinos, que la crisis económica de Senegal, así como el endurecimiento de la política migratoria francesa y el auge de la economía mouride habían contribuido a emerger, estuvieron marcados por una integración marginal de los migrantes en Italia, España y Estados Unidos. Debido a la ausencia de una normativa migratoria concerniente a los senegaleses en estos países entre finales de los años 1970 y durante los años 1980, una proporción de los migrantes senegaleses consiguieron integrarse a la esfera laboral mediante contrataciones informales en sectores con una alta demanda de mano de obra extranjera, como la construcción y la agricultura. Sin embargo, la mayor parte de los migrantes se dedicaba a la venta ambulante a causa del importante papel de mediación, solidaridad y educación que desempeñaban las redes comerciales transnacionales y las dahiras informales de la cofradía en el proceso de integración migratorio de los migrantes.

Ahora bien, en el transcurso de la década de los años 1980, los gobiernos de estos países comenzaron un proceso de reglamentación de la inmigración que tendría importantes consecuencias para la internacionalización de la migración senegalesa.

En el caso de España e Italia, que hasta mediados de los años 1980 se habían caracterizado por ser países de emigración, se consolidó durante esos años una inversión de esta tendencia transformándose en países de inmigración. El proceso de construcción

⁴⁸² BECK, Linda, *op. cit.*, p. 200.

de la Unión Europea exigía una armonización en la concepción y en la elaboración de políticas migratorias de los estados miembros, con el propósito de establecer las fronteras políticas y geográficas comunes del territorio europeo. De este modo, la Ley Orgánica 7/85 en España y la ley Martelli de 1990 en Italia introducían por primera vez en estas naciones un marco legal para regular los procesos migratorios.

Por medio de estas leyes, se establecía la diferencia entre dos tipos de migrantes: los provenientes de países miembros de la unión y los procedentes de terceros países. A los primeros se les otorgaba, entre otros derechos, la libre circulación entre los estados miembros, así como el derecho a ejercer una actividad laboral o económica en cualquiera de dichos estados. Respecto de los segundos (países no miembros), las leyes estipulaban las condiciones de entrada y estancia legal, así como sus derechos en el espacio europeo, definido por las políticas de armonización.

Al igual que la legislación francesa adoptada en 1974, estas políticas migratorias se encaminaban a establecer un control de los flujos migratorios externos, e intentaban regularizar la situación de los migrantes, que ya se encontraban en el territorio en el momento de entrar en vigor la ley. Como ocurrió en Francia, la política de control de flujos y de regularización al mismo tiempo que abría nuevas posibilidades a los inmigrantes provenientes de países terceros de acceder al empleo y a derechos laborales, también iniciaba el proceso de sedentarización de los inmigrantes por medio del proceso de reagrupación familiar.

En el caso de los inmigrantes senegaleses en Italia y España, estas leyes tuvieron una serie de implicaciones comunes:

- El acceso a estos países se dificultaría para los futuros migrantes debido a la complicación de obtener un visado de turista que, previo estas legislaciones, representaba la manera más fácil para ingresar al territorio.
- La gran mayoría de los migrantes regularizados accedería al empleo formal.
- En el caso de los migrantes mouride que obtuvieron una regularización, su estatus migratorio les proporcionaría desde este momento la posibilidad de asociarse entre ellos, lo que se traducía a su vez en un aumento del número de dahiras y asociaciones de inmigrantes, así como su integración en los regímenes asociativos de dichos países.
- Algunos comerciantes mouride regularizados que habían logrado aumentar su capital tras años de ejercer la venta ambulante lograrían finalmente

diversificar sus actividades comerciales y abrir sus propios negocios en los países de inmigración.

- Al igual que en Francia años atrás, los migrantes senegaleses que habían logrado la regularización de su estatus pudieron iniciar el proceso de reagrupación familiar, lo que traería como consecuencia un aumento de la migración de las mujeres. A pesar de que la migración femenina senegalesa ya existía y seguía los patrones de inserción de los hombres, es decir, a través del comercio, la mayoría de las mujeres que migraron por medio del canal legal de la reagrupación familiar en estos años y durante la década de los años 1990.

En el caso de Estados Unidos, las consecuencias del *Amnesty Act* de 1986 fueron similares a las observadas en Italia y España. No obstante, el contexto americano se convirtió en el destino predilecto de la migración mouride debido a dos factores principales. En primer lugar, el dinamismo del sector informal de la economía neoyorquina ofrecía un escenario único para el despliegue de las estrategias comerciales mouride no solo para los vendedores ambulantes establecidos en la ciudad, sino para los empresarios mouride con una mayor capacidad financiera. Esto a su vez ocasionó un fortalecimiento de las conexiones transnacionales de la economía mouride entre mayoristas en Estados Unidos y sus contrapartes en Senegal. En segundo lugar, el proceso de integración de las instituciones islámicas mouride a la sociedad norteamericana se vio facilitado por una mayor tolerancia religiosa producto del trasfondo histórico de la comunidad afroamericana y los movimientos musulmanes afroamericanos de los años 1950 y 1960 encabezados por líderes como Malcolm X ⁴⁸³.

Como sucedió en las ciudades españolas e italianas, la presencia legal de los migrantes senegaleses en Nueva York y otras ciudades estadounidenses (como Chicago⁴⁸⁴) ocasionó una diversificación de sus actividades comerciales, lo que a la larga permitió la apertura de negocios, así como el desarrollo de las asociaciones de inmigrantes y dahiras mouride.

El regreso a Senegal de los migrantes que habían logrado regularizar su situación migratoria y mejorar sus condiciones laborales tuvo un potente impacto en

⁴⁸³ SALZBRUNN, Monica, "The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became A Part of Harlem, New York", *Journal of Religion in Africa*, 34, 4, 2004. Pp. 468-492.

⁴⁸⁴BUGGENHAGEN, Beth, *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*, op. cit., p. 19, 20.

Senegal y actuó como factor de atracción que intensificaría el deseo de muchos hombres y mujeres de emigrar debido a la falta de oportunidades del país. Sin embargo, a pesar de que muchos migrantes habían logrado la regularización, muchos más no lo consiguieron, por lo que, al igual que aquellos que llegaban de Senegal buscando poder residir legalmente en España o Italia, permanecieron clandestinamente en los márgenes de la sociedad. Por ello, tanto su inserción laboral informal en los sectores mencionados anteriormente como el desempeño de la venta ambulante seguirían siendo una constante entre los migrantes senegaleses en Europa.

En 1988, la decisión del gobierno francés de exigir visado obligatorio para los senegaleses, pero sobre todo la promulgación en 1993 de la ley Pasqua⁴⁸⁵ fueron los dos factores políticos que ocasionaron que los flujos migratorios senegaleses se orientaran definitivamente hacia otros países, como Italia, España y Estados Unidos principalmente. Aun cuando en dichos países la política migratoria seguiría el mismo camino que en Francia, en estos años, los gobiernos de estos países pusieron en marcha políticas de regularización de inmigrantes que tuvieron como efecto que algunos migrantes mouride pudieran obtener una regularización de su estatus legal en sus países de residencia, lo que daría un gran impulso al movimiento asociativo de las dahiras y la construcción de la comunidad transnacional mouride.

5.3.2 La creación del espacio mouride en la diáspora

Los miembros de la cofradía mouride siempre han sido migrantes. En un principio, los marabouts migraban con sus discípulos en busca de nuevas tierras de asentamiento para realizar actividades agrícolas. Más adelante, esta tendencia migratoria se acentuaría con las transformaciones urbanas que sufriría Senegal durante el siglo XX, y que han proyectado el culto mouride fuera de las fronteras senegalesas. Las vidas de los vendedores y comerciantes mouride que han emigrado al extranjero desde la década de los años 1970 también han seguido caracterizándose por muchos años de viaje y movilidad entre las numerosas coordenadas que han ido conformando gradualmente un espacio transnacional marcado por la cultura religiosa migratoria. No obstante, lo que hace particular las migraciones mouride es la manera en que los

⁴⁸⁵ Esta ley se diseñó con el objetivo de contener el flujo, hasta entonces legal, de inmigrantes al prohibir a los estudiantes extranjeros aceptar trabajos por parte de empleadores franceses, aumentar el período de espera para la agrupación familiar de uno a dos años y denegar los permisos de residencia a las esposas que hubieran residido ilegalmente en el país antes de casarse. *Ibid.*, p. 69.

mouride se apropian del espacio por medio de la emulación de la propia historia de la cofradía. Ellos encuentran una explicación y un cierto tipo de consuelo en la historia de la cofradía para dar sentido a sus vidas móviles⁴⁸⁶. El viaje y sus dificultades, además del paralelismo que se establece con los exilios de Bamba, son considerados una especie de aprendizaje. Además de la importancia adjudicada a la migración como una parte imprescindible en la formación del carácter mouride, existe la idea del regreso. En este caso, el referente por excelencia para todo mouride es la ciudad sagrada de Touba. Touba es el punto central de todo migrante mouride. Al no poder realizar el viaje físico en todo momento, Touba se reproduce simbólicamente en cualquier lugar donde haya algún mouride.

Un ámbito significativo donde puede observarse la devoción mouride hacia su ciudad santa y su fundador es en el estilo ornamental de sus negocios y lugares de culto en el extranjero. Al igual que en otros destinos europeos mouride, en el barrio madrileño de Lavapiés, los negocios pertenecientes a migrantes mouride son fácilmente reconocibles tanto por su nombre (muchos de ellos llevan el nombre de Touba) como por las fotos de la mezquita de Touba, de Amadou Bamba o de sus hijos, los califas generales de la cofradía.

Asimismo, las migraciones mouride también se han caracterizado por ser colectivas. Los taalibé han tendido a migrar en grupos y a vivir en comunidad, ya sea en los barrios de Dakar o en pisos en las ciudades europeas o norteamericanas. Durante los primeros años de la emigración internacional mouride, la composición de las comunidades de migrantes se caracterizaba por su homogeneidad. Eran grupos de jóvenes que vivían juntos. En su mayoría, eran solteros, y si estaban casados, sus esposas permanecían en Senegal. Sus vidas se organizaban comunalmente y compartían gastos de alojamiento, comida, etc. Pese a que desde el inicio de la década de los años 1990 los modelos migratorios senegaleses se han diversificado en el sentido de incluir mujeres e incluso niños, el patrón colectivo sigue estando vigente debido a las restricciones

En España, también hemos observado este tipo de tendencias. Lo significativo de los pisos habitados por un conjunto de vendedores mouride es cómo a través de la manipulación del espacio y el tiempo se revelan las prácticas religiosas y culturales

⁴⁸⁶ EBIN, Victoria, "International Networks of a Trading Diaspora: The Mourides of Senegal", en BARA-DIOP, Abdoulaye, *et al.*, *La Ville À Guichets Fermés? Itinéraires, Réseaux Et Insertions Urbaines*, IFAN ORSTROM, Dakar 1995.

mouride.⁴⁸⁷ Por ejemplo, un restaurante que ofrece comida senegalesa a todo el público puede convertirse en la noche en una reunión de una dahira para la recitación de khassaïdes (poemas escritos por Bamba). Por otra parte, la manera en que se mueven en el espacio también es reveladora de una “coreografía”⁴⁸⁸ específicamente mouride. Volviendo al ejemplo de Madrid, uno puede distinguir a un grupo de migrantes mouride en la plaza de Lavapiés por la manera particular en que estos se saludan. El saludo mouride consiste en tomar la mano de la persona a la que se saluda, y llevarla reverencialmente hacia la frente de uno repitiéndose enseguida el acto en sentido contrario. Este ritual también es un indicador de los lazos horizontales que se establecen entre los taalibé. Como señala un vendedor mouride durante el trabajo de campo, “este saludo es un respeto que nosotros nos damos... Como Cheikh Amadou Bamba nos dijo que siempre tenemos que respetarnos, entonces nosotros, los taalibé mouride nos saludamos así”⁴⁸⁹.

Otro aspecto importante de la vida comunitaria de los migrantes mouride es el diseño de estrategias para conseguir formas de empleo para el grupo. Las dinámicas en el contexto migratorio son una continuación del proceso de creación de redes comerciales mouride iniciado en Dakar. Un ejemplo de esta continuidad en la internacionalización de las comunidades mouride puede observarse a través del análisis de Victoria Ebin sobre la expansión de las redes cofrádicas creadas a partir de la aldea mouride de Darou Mousty. Mediante estrategias migratorias basadas en el establecimiento de dahiras creadas a partir de vínculos familiares y religiosos, la aldea de Darou Mousty ha logrado “exportar” desde la década de los años 1970 varias comunidades migrantes en Dakar, Nueva York, Marsella y Roma⁴⁹⁰. Como señala Ebin, todas estas comunidades provenientes de Darou Mousty estaban vinculadas entre sí, lo que permitía que se reforzaran aún más los lazos comunitarios⁴⁹¹.

En resumen, las vidas de estos migrantes están organizadas en torno al trabajo y a la afiliación a la cofradía. Si bien el objetivo principal para la gran mayoría de los

⁴⁸⁷ EBIN, Victoria, "Making Room VS Creating Space. The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders", en METCALF, Barbara, *Making Muslim Space in North America and Europe*, University of California Press, 1996.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ Por el contrario, cuando se trata de saludar a algún marabout, este solo permite que se le lleve a cabo la primera parte del gesto, lo que revela el otro tipo de lazos —los verticales— que configuran a la sociedad religiosa mouride. Entrevista informal con migrante mouride en Lavapiés, Madrid.

⁴⁹⁰ Durante las experiencias del trabajo de campo, en varias ocasiones se entrevistó a miembros de la cofradía que tenían familiares viviendo en distintas localidades y países europeos así como en América del norte.

⁴⁹¹ EBIN, Victoria, “International networks of a trading diaspora”, *op. cit.*, p. 326.

taalibé migrantes es proveer medios económicos para sus familias en Senegal, el trabajo realizado en el marco de la comunidad mouride reviste una importante dimensión religiosa, dado que aumenta las posibilidades del taalibé de asegurar un lugar en el paraíso, al mismo tiempo que se refuerza su participación en la construcción colectiva de la comunidad. En Madrid, como en cualquier ciudad o país de inmigración donde hay una cantidad considerable de mouride, debido a sus lógicas de acumulación y sus formas de organización, se instalan en barrios específicos (en el caso de Madrid, Lavapiés). Como señala Mamadou Diouf, al adoptar este tipo de estrategias comunitarias, “su preocupación primordial es preservar su identidad y los ritos de exclusividad social”⁴⁹² que se manifiestan por la forma de decorar su negocio, sus collares con las fotos de los marabouts, su forma de saludarse o las comidas en común.

CONCLUSIÓN

El presente capítulo demostró, en primer lugar, cómo el proceso de descolonización del África francesa quedó saldado en el caso de Senegal con la instauración de un régimen monopartidista, el UPS, encabezado por Léopold Sédar Senghor y respaldado por los líderes islámicos más influyentes: los califas generales de la cofradía tidjan y mouride. Esta última era de especial importancia, ya que sus líderes eran los encargados de gestionar la actividad agrícola por medio de la autoridad espiritual que ejercían sobre los campesinos. Lo anterior es significativo en la línea argumentativa de la tesis porque permitió a los líderes religiosos capitalizar su prestigio no solamente mediante la comercialización agrícola del cacahuete, sino también por medio del patrocinio gubernamental a cambio del apoyo político al régimen. Esto es significativo para el hilo de la argumentación de esta tesis, pues el desarrollo de este proceso de politización de la cofradía con el acceso al voto de sus integrantes en el marco de la descolonización de Senegal significó un cambio en la relación de fuerzas entre el estado y los mouride: un cambio favorable a estos últimos.

En este capítulo, se comprobó que este pacto funcionó durante los años en que el estado podía controlar la economía del cacahuete, que a su vez representaba el eje de su lógica clientelar. Sin embargo, el engranaje de la maquinaria política montada por Senghor durante la década de los años 1950 comenzó a mostrar sus primeras fracturas

⁴⁹² DIOUF, Mamadou, "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture* 12,3, 2000, pp. 679-702., p. 695.

durante la década de los años 1970, con un declive neto de la economía del cacahuete. Perdió con ello sus capacidades reproductivas, lo que se tradujo en la semiapertura del régimen, que terminó con la renuncia de Senghor y la nominación de Abdou Diouf en 1980.

En cuanto a la esfera de las relaciones entre la jerarquía mouride y la clase política senegalesa, Abdou Lahat adoptó en un primer momento una política de distanciamiento como respuesta a la crisis del campo y a la dependencia y endeudamiento de las familias campesinas mouride. No obstante, a medida que la urbanización de Touba fue requiriendo una mayor inversión en infraestructura, esta se convirtió en una de las principales beneficiarias de las políticas estatales durante este período. Debido a la crisis de legitimidad que enfrentaba el régimen, lo anterior derivó en un nuevo acercamiento durante la década de los años 1980 entre las élites gubernamentales y la jerarquía mouride, que se reflejó en el pronunciamiento de polémicos ndigëls públicos por parte del califa para votar por Diouf en un contexto marcado por la crisis socio-económica y de legitimidad estatal. El interés de ahondar en el análisis de la relación entre el ndigël político y su grado de cumplimiento radica en que es un elemento de primer orden para determinar el tipo de relaciones que se establecen en todo momento entre la élite política y la élite marabóutica, por un lado, y entre esta última y sus seguidores, por otro.

En segundo lugar, es este capítulo se analizó la adaptación que supuso en la organización mouride la urbanización de la cofradía vía las migraciones campo-ciudad que se habían iniciado desde los años 1930 pero que se habían intensificado a mediados del siglo XX. Durante este período, surgieron las primeras dahiras urbanas mouride como estructuras de pertenencia y de solidaridad; puntos de referencia asociativos donde los primeros discípulos urbanos se vieron obligados a desarrollar mecanismos adaptativos para reproducir el vínculo marabóutico en un contexto nuevo marcado por el anonimato y la diversidad. Como se aprecia en este capítulo, las dahiras mouride tomaron dos orientaciones que marcaron desde entonces al mouridismo urbano. Por una parte, algunas de ellas se crearon por taalibé emprendedores que se constituyeron en un naciente empresariado urbano mouride, que fue cobrando protagonismo en los mercados urbanos de Dakar (especialmente Sandaga) hasta consolidarse como un potente grupo económico en la sociedad postcolonial senegalesa. Por otra parte, matriculados desde pequeños en instituciones de enseñanza estatales, otros discípulos mouride desarrollaron lo que se conoce como la vertiente intelectual del mouridismo;

penetraron e influyeron en dichas instituciones. El estudio de estas nuevas dinámicas es relevante en el marco de la tesis, ya que tuvieron como resultado la expansión y la consolidación del espacio mouride al universo urbano de la colonia de Senegal, así como la puesta en marcha del proceso de urbanización de la capital mouride. Con la finalización de la mezquita en 1963 y la creación de redes económicas transnacionales a partir del mercado de Ocasse, Touba se integraba de lleno a este período de cambios y adquiriría desde entonces una importancia central para el desarrollo de la economía mouride.

Por último, en este capítulo se abordó la problemática de la internacionalización de la cofradía mouride. A medida que el comercio urbano mouride en Dakar se fue consolidando y que el flujo de taalibé migrantes hacia Dakar fue cobrando mayor amplitud, los migrantes y comerciantes mouride comenzaron a salir de Senegal. De esta manera, durante los años 1980, los migrantes mouride que emprendieron las antiguas rutas migratorias zanjadas desde los años 1920 por los primeros migrantes “internacionales” senegaleses soninke, comenzaron a establecerse en una multiplicidad de ciudades, primero en otros países africanos y posteriormente en Europa y Norteamérica. El análisis de esta primera fase de internacionalización de la cofradía resulta pertinente en el marco general de esta tesis, dado que demuestra cómo la creación de dahiras en Europa y Estados Unidos, es decir, la construcción de un espacio transnacional mouride en los países y ciudades de inmigración, surge en primer lugar a través de pautas religiosas mouride.

**CAPÍTULO 6. LA GLOBALIZACIÓN MOURIDE: EL CALIFATO DE SALIOU
MBACKÉ (1989-2007)**

INTRODUCCIÓN

Este capítulo corresponde al período histórico que abarca el califato general de Serigne Saliou Mbacké, quien estuvo al frente de la cofradía desde 1989 hasta su muerte en 2007. Primeramente, se aborda la relación entre el proceso político senegalés con las fuerzas marabóuticas y los taalibé mouride en un contexto marcado por una persistencia de la crisis económica, un deterioro de las condiciones de vida de la mayor parte de la población y un aumento de las desigualdades respecto de las jerarquías políticas, religiosas y comerciales. Como se analiza a continuación, la fuerza movilizadora del ndigël o consigna religiosa se había ido erosionando a medida que los taalibé mouride se percataban de que el patrocinio del gobierno a la cofradía no era como antes, y sobre todo, al percibir que dicho patrocinio no se traducía en mejoras sustanciales para el conjunto de la población, y de los mouride en particular. Ante dicho contexto de crisis, el régimen del PS terminó finalmente cediendo su lugar al frente del estado al PDS de Abdoulaye Wade en las elecciones del año 2000. Sin embargo, mientras que el *sopi*⁴⁹³ había generado grandes expectativas entre la población, como veremos a continuación, la alternancia política no resolvió la crisis socio-económica a la que se enfrentaba Senegal desde el declive de la producción de cacahuete en los años 1970 y la adopción de las reformas macroeconómicas dictadas por las instituciones financieras internacionales a inicios de los años 1980.

En segundo lugar, este capítulo analiza la evolución del fenómeno asociativo mouride en la diáspora durante la primera década del siglo XXI. Los migrantes mouride, con una estrategia asociativa similar a la que habían desplegado a su llegada a Dakar y al resto de las ciudades senegalesas desde mediados del siglo XX, proyectaron su espacio asociativo conformado por dahiras durante los años 1990 pero sobre todo durante la primera década del siglo XXI en algunos de los distintos países a los que habían comenzado a migrar desde finales de los años 1970. Se resalta el impacto de las visitas de Serigne Mourtala Mbacké y posteriormente de su hijo Serigne Mame Mor Mbacké en las lógicas organizativas de la cofradía en la diáspora. Como se apreciará, las visitas de este marabout ejercerían gran influencia en las lógicas movilizadoras del conjunto de comunidades mouride diaspóricas para buscar la formalización de las dahiras mouride, la construcción de inmuebles específicamente mouride o el proyecto

⁴⁹³ Véase el Glosario.

de federación de dahiras. En los casos consultados y analizados (incluida la propia investigación de campo) se observa que las visitas anuales de este marabout han tenido un impacto decisivo en los procesos de integración y visibilización del mouridismo en el espacio público de los países de inmigración reforzándose con ello la construcción de la geografía transnacional mouride.

6.1 LA COFRADÍA MOURIDE Y LA POLÍTICA SENEGALESA DE 1990 A 2007

Para el inicio de la década de los años 1990, los mecanismos por los que el estado había asegurado su reproducción desde su independencia se encontraban en vías de extinción debido a las reformas que supusieron los planes de ajuste económico y financiero. Los marabouts, hasta entonces intermediarios indefectibles a favor del régimen y principales beneficiarios de los recursos neopatrimoniales del estado, fueron adquiriendo una autonomía que les permitiría distanciarse relativa y progresivamente de la clase política⁴⁹⁴.

A pesar del triunfo en las elecciones presidenciales de 1993, los resultados no fueron los esperados para el PS. No solo significaban una caída del 15 por ciento respecto de las pasadas elecciones, sino que el PS había perdido el apoyo de la capital Dakar y el número de votos también había disminuido en el departamento de Mbacké, corazón del área mouride y teóricamente bastión del apoyo al régimen⁴⁹⁵. En este contexto tomaba las riendas de la cofradía mouride Serigne Saliou Mbacké tras la muerte de su hermano Serigne Abdoul Qadir

6.1.1 Saliou Mbacké y el fin del ndigël político califal

Por las razones expuestas en el capítulo precedente, Saliou Mbacké se distinguió desde el inicio de su califato por mantenerse al margen de pronunciar ndigëls políticos en los períodos de campaña. No solo el ndigël de las elecciones de 1988 había sido sumamente costoso para la jerarquía mouride en términos de credibilidad ante la comunidad de fieles, sino que la polémica y el debate que se había generado en la sociedad senegalesa había provocado que una gran cantidad de taalibé mouride

⁴⁹⁴ SAMSON, Fabienne, "La place du religieux dans l'élection présidentielle Sénégalaise", *Afrique Contemporaine*, 2º trimestre, 194, 2000.

⁴⁹⁵ BECK, Linda, *op. cit.*

distinguieran cada vez más entre el terreno político y la injerencia de la autoridad religiosa en él.

Tomando en cuenta esta situación, no puede concluirse que el ndigël político había dejado, por lo tanto, de tener poder de movilización, ya que seguían existiendo marabouts mouride (aunque de menor importancia que el califa) que continuaban pronunciándolos, y taalibé mouride que los seguían cumpliendo. Es importante señalar que existe una variación considerable en el grado de sumisión y obediencia de los taalibé a la autoridad marabouítica. Para un mouride *sadikhe*⁴⁹⁶ no existe una diferencia entre un ndigël político y un ndigël religioso. Siendo la autoridad marabouítica la única legítima, el taalibé mouride sadikhe es aquel que cumple todas las órdenes de su cheikh sin diferenciar si se trata de una consigna meramente religiosa o motivada por factores políticos y/o económicos. El mouride sadikhe considera que sus intereses convergen en todo momento con los de su marabout. En el otro extremo, encontramos al mouride *mourirondo*⁴⁹⁷. Este tipo de taalibé es aquel que no solamente opera una distinción neta entre una consigna religiosa y una política emitida por algún marabout, sino que solo la “obedecerá” si todos los demás la obedecen, y si esta se encuentra en consonancia con sus propios intereses. Finalmente, como se trata de un continuo, más que de categorías fijas, a lo largo de este espectro encontramos a la mayoría de los taalibé, quienes aplican un examen racional al ndigël antes de cumplirlo o no. El taalibé mouride intenta discernir el contexto y la naturaleza del ndigël. Mientras que un ndigël religioso jamás es cuestionado —por ejemplo, sobre la fecha en que inicia el ayuno en el mes de Ramadán—, la obediencia a un ndigël político está en función de factores como quién lo emite (si es del califa general o su marabout personal) o las motivaciones detrás de este, es decir, si se trata de un ndigël benévolo para los taalibé, mutuamente benéfico tanto para los taalibé como para el marabout, o si está motivado por el interés personal de este⁴⁹⁸.

Sin embargo, el hecho de que Serigne Saliou no pronunciara consignas de voto no significa que el estado dejara de cortejar a los marabouts en busca de ndigëls pronunciados por marabouts de menor rango. Pese a que el califa general se mantuvo al margen de las contiendas electorales de 1993 y 2000, el ps y la oposición buscaron el

⁴⁹⁶ DIOP, Momar Coumba, *La confrérie mouride. Organisation politique et modes d’insertion urbaine*, *op. cit.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ BECK, Linda, *op. cit.*

apoyo de califas secundarios que pudieran influir en el comportamiento de los taalibé-votantes⁴⁹⁹.

Por ejemplo, antes de las elecciones de 1993, Abdou Diouf realizó una serie de visitas al califa general mouride, así como a otros marabouts influyentes, con la esperanza de obtener un ndigël a favor de su candidatura. No obstante, al igual que el califa general, tanto Mbacké Soxna Lô (califa del linaje de Cheikh Mbacké, rival de Senghor y Falilou) como Modou Aminata Fall (califa bayfal) se unieron al silencio del califa general. A pesar de no lograr un pronunciamiento a su favor, el PS pretendía que se le asociara con estos líderes religiosos por medio de una intensa cobertura mediática de estas visitas del jefe de estado, pero estas visitas eran insuficientes para lograr compromisos concretos con los principales califas que pudiesen traducirse en votos. Por esta razón, el PS adoptó la estrategia alternativa de cortejar a los pequeños marabouts deseosos de ampliar sus recursos clientelares a cambio de emitir consignas políticas. El problema para el PS era que estos marabouts no tenían una gran clientela, por lo que esta estrategia tampoco era fiable para asegurar el triunfo en las elecciones. Además, la estrategia de cortejar a estos marabouts —cuya intención era obtener recursos económicos a cambio de un apoyo electoral— terminó provocando una erosión aún mayor del ndigël, pues para venderse mejor, estos cambiaban constantemente su apoyo de un partido político a otro⁵⁰⁰.

Finalmente, Abdou Diouf recurrió a una última táctica para tratar de obtener el apoyo marabouítico de su candidatura. Esta consistió en “revivir” antiguos ndigëls políticos, como aquel polémico de 1988 al cortejar a los descendientes de Serigne Abdou Lahat. En este sentido, la victoria de Diouf en el departamento de Mbacké en las elecciones de 1993 con 70 por ciento de los votos fue la prueba fiel de la efectividad de dicha estrategia. Sin embargo, la alta tasa de abstención en estas elecciones era, por el contrario, una señal inequívoca de que el triunfo había sido únicamente pasajero en un contexto marcado por la creciente impopularidad del régimen.

El silencio del califa general durante estas elecciones, que había permitido el apoyo a Diouf de los líderes de linajes históricamente asociados al PS, también abrió a la posibilidad para el pronunciamiento de ndigëls a favor de la oposición.

Es importante incidir en esta transformación de la ideología del ndigël político, ya que se trata de un reflejo directamente proporcional al grado de disensión de la

⁴⁹⁹ DIOP, Momar Coumba; DIOUF, Mamadou; DIAW, Aminata, *op. cit.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*

población senegalesa no solo frente a las insuficiencias del estado, sino de la autoridad religiosa que lo había hasta entonces respaldado indefectiblemente. Esto resulta pertinente en el marco de la tesis, dado que informa que la religiosa mouride como identidad primordial no está exenta de críticas cuando se le asocia demasiado a la clase política. En este sentido, se vuelve a insistir en que el proceso de construcción comunitaria transnacional que se intenta describir no excluye la interacción con nociones como la ciudadanía y el desarrollo de la democracia. Más allá de la eficacia o ineficacia de las estrategias de los marabouts políticos para alinearse con las fuerzas opositoras o para respaldar al régimen, la pérdida del poder de movilización relativa del ndigël político se debe situar en un contexto de crisis de legitimidad del estado y en un aumento de las opciones políticas de “retiro”, “escape” o autonomía, en las cuales se ha insistido a lo largo de este trabajo.

6.1.2 Factor mouride en la alternancia política del año 2000

Cuando en 1974 el entonces presidente de Senegal, Léopold Sédar Senghor, anunciaba la semiapertura del régimen monopartidista junto con la legalización de tres partidos de oposición, pocos marabouts tenían motivos para apoyarlos. Esto se debía a una serie de factores interrelacionados.

En primer lugar, el recién bautizado Partido Socialista, PS (antiguo UPS), seguía disponiendo de todos los recursos materiales para mantener sus lazos clientelares con las principales jerarquías maraboúticas, en especial con la mouride. Los partidos de oposición no disponían de este tipo de recursos provenientes del control del aparato estatal en conjunción con el dominio ejercido sobre el mundo rural y la producción agrícola, por lo que era difícil imaginar que el califa general adoptara una posición adversa al régimen.

En segundo lugar, desde la segunda sucesión califal de la cofradía mouride que había enfrentado a dos linajes influyentes (aquel del califa entrante, Falilou, contra el del califa fallecido, Modou Moustapha) no se habían suscitado conflictos por el liderazgo de la cofradía. Es verdad que nunca han dejado de existir diferencias y competencia entre los linajes más importantes constituidos desde la creación del movimiento alrededor de Amadou Bamba y sus descendientes, pero desde la llegada al califato de Abdou Lahat Mbacké, la ausencia de querellas de sucesión —de 1968 a la década de los años 1990— se había traducido a su vez en la ausencia de ndigëls contrarios al PS.

Si durante los primeros años, desde la apertura parcial del régimen, los partidos de oposición basaron gran parte de su discurso en la denuncia de la alianza entre el gobierno y la élite marabóutica en detrimento del desarrollo nacional, a medida que la base clientelar del régimen se fue desgastando, puede observarse un aumento en el apoyo de algunos marabouts a la oposición conforme esta ampliaba sus posibilidades de triunfar y, por ende, de controlar el aparato estatal. Por esta razón, a partir de las elecciones de 1993, algunos marabouts comenzaron a aprovecharse del silencio del califa general Saliou Mbacké en materia electoral para alinearse con el PDS de Abdoulaye Wade.

Otros marabouts adoptaron estrategias alternativas con el objetivo de capitalizar su injerencia en el proceso electoral. Lo anterior puede ejemplificarse con el apoyo aparente de algunos marabouts al PDS durante el período de la campaña electoral, para negociar un regreso al PS justo antes de las elecciones⁵⁰¹.

Por otra parte, es también importante señalar el posicionamiento del propio Wade y el PDS respecto del creciente apoyo que recibían por parte de la clase marabóutica mouride. Aunque este apoyo significaba una contradicción con el discurso crítico del PDS sobre la injerencia marabóutica en los procesos electorales, según algunos representantes del PDS en Mbacké, “el PS lo había empujado [a Wade] en esta dirección”⁵⁰².

En suma, pese a que el PS había logrado mantener el apoyo del departamento de Mbacké en las elecciones de 1993 por medio de la estrategia de mantener la vigencia de ndigëls del pasado y así obtener el apoyo de importantes linajes mouride, estos se revelaron insuficientes para mantenerse en el poder. El califa general Saliou Mbacké volvía, al igual que en 1993, a abstenerse de emitir cualquier tipo de ndigël de respaldo al PS. Asimismo, esta postura silenciosa permitía el alineamiento de los marabouts con el régimen o con la oposición, dependiendo de sus previsiones electorales y clientelares.

Si antes de las elecciones, Abdou Diouf y el PS tenían motivos para pensar que el ndigël podía seguir siendo efectivo⁵⁰³, los resultados de la primera vuelta de las elecciones del año 2000 señalaron lo contrario. No solo el poder del ndigël se había diluido con el aumento de aquellos pronunciados a favor de la oposición, sino que

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² BECK, Linda, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁰³ Para estas elecciones, Diouf había logrado mantener el apoyo de importantes linajes mouride como el de Falilou Mbacké y el de Abdou Lahat Mbacké, así como el del califa general tidjan y otros linajes secundarios de esta cofradía.

muchos ciudadanos-taalibé votaron contra las consignas pronunciados a favor del PS. Esto significaba que un mayor número de taalibé distinguió de manera contundente entre el ámbito político y el religioso, y concibió el derecho de votar como un acto libre, voluntario e independiente de las relaciones personales y clientelares.

Finalmente, otro factor que terminó de restar efectividad a la ideología del ndigël político fue, paradójicamente, la candidatura por primera vez en la historia de Senegal, de dos marabouts a la presidencia. De esta manera, Ouseynou Fall, un hermano del califa de los bayfal, y Cheikh Abdoulaye Dièye (el líder del movimiento asociativo mouride en Francia a finales de los años 1970) se presentaban como los “candidatos mouride” a la presidencia de Senegal.

Como puede observarse, más allá de los cambios en las dinámicas en las relaciones entre marabouts y políticos, el factor clave en la crisis del ndigël reside en la mayor autonomía política del taalibé en su papel como ciudadano. Esta autonomía no solo se reflejó en una mayor libertad de los discípulos mouride para votar por la oposición, sino en una mayor libertad para *no* participar en las elecciones. En este sentido, el incremento de la participación en las elecciones del 2000 respecto de las de 1993 se debe a las características de referéndum que adquirió la elección debido al contexto de malestar socio-económico generalizado y a las tensiones políticas ocasionadas por las cuatro décadas de régimen socialista.

Después de la victoria de Abdoulaye Wade en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales, se consideró una serie de interrogantes sobre las características que adoptaría la relación entre el nuevo partido en el poder y la cofradía mouride. En primer lugar, se planteó la cuestión de la autonomía del estado. Abdoulaye Wade venía de convertirse en el primer presidente mouride de Senegal y, pese a que su victoria acarreaba una gran esperanza de cambios políticos, económicos y sociales, también existía la sospecha de una mayor instrumentalización del estado por parte de la tarixa y viceversa. Esta sospecha era más que fundada para los senegaleses no mouride, ya que el primer acto del presidente electo Abdoulaye Wade fue visitar la capital mouride para agradecer a Cheikh Amadou Bamba y al califa general Saliou Mbacké por su victoria.

Aunque en el año 2000 muchos mouride celebraron la victoria del primer candidato mouride a la presidencia, otros tantos señalaron las tensiones que esto podía conllevar en las relaciones entre los mouride y las otras cofradías sufís, así como en las relaciones entre el jefe del estado, la cofradía mouride y el resto de las comunidades

religiosas de Senegal (musulmanes y cristianos). En otras palabras, la victoria de Wade en estas elecciones históricas sugería ya no únicamente la influencia de la cofradía mouride en la política senegalesa, sino el dominio de esta, y con ello la secularidad y democracia del estado.

6.1.3 La política mouride de Wade

Sin dudas, gran parte de la política de Wade durante sus dos mandatos al frente de Senegal (2000-2007 y 2007-2012) se basó en explotar su condición de taalibé devoto de la aristocracia mouride a través de un cortejo intensivo de esta, así como de un gran número de inversiones en la ciudad de Touba.

En marzo de 2003, por ejemplo, el gobierno de Wade anunció que cedería una gran cantidad de terrenos pertenecientes al estado (50.000 hectáreas) al califa mouride. A pesar de que este tipo de regalos ha sido común en la historia de las relaciones entre la cofradía y el estado, la atribución de estas tierras con fines exclusivamente agrícolas provocó intensas protestas por parte de pastores peul, quienes acusaron al presidente Wade de favorecer a los campesinos wolof, quienes son mayoritariamente mouride⁵⁰⁴.

El inmenso apoyo electoral que recibió Wade en el departamento de Mbacké (83 por ciento de los votos) en el corazón del área mouride en las elecciones de 2007 pudiera sugerir un regreso a la era de oro de las relaciones entre la jerarquía religiosa y el gobierno; en realidad no refleja el poder de los marabouts para orientar las preferencias políticas de sus discípulos, sino la percepción de una continuidad del favoritismo mostrado por Wade por el hecho de ser miembro de la cofradía.

A pesar de no pronunciar ningún ndigël explícito, la declaración del califa general Serigne Saliou, antes del Magal de Touba y de las elecciones presidenciales de 2007, fue interpretada por muchos mouride como tal⁵⁰⁵. Tras las elecciones, una buena cantidad declaró haber votado por Wade como símbolo de respeto a la palabra del marabout, mientras que otros lo hicieron pensando que se trataba de un ndigël indirecto⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ BECK, Linda, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁰⁵ THIAM, El Hadji Ibrahima, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, tesis doctoral, Universidad de Siegen, Alemania, 2010, p. 139.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 140.

Más allá de este tipo de explicaciones sobre el comportamiento electoral de los taalibé mouride, Abdoulaye Wade capitalizó la declaración del califa organizando multitudinarios actos de campaña en Mbacké, visitando a las grandes familias marabóuticas y haciéndoles grandes regalos, además de concederles visados diplomáticos y financiamiento de viajes a la Meca a otros marabouts. Como puede apreciarse, el *ethos* de la munificencia y las lógicas contextuales de la política del vientre acabaron por tener un mayor peso político que el discurso democrático sobre el que reposa la naturaleza del partido de Wade.

Para contrarrestar las críticas provenientes de los senegaleses no mouride, Wade también visitó e hizo regalos a los jefes religiosos de las otras cofradías⁵⁰⁷, y complementó esta estrategia con la represión política de la oposición y los medios de comunicación.

Finalmente, en continuidad con su “política migratoria”, que le había rendido frutos en las elecciones del año 2000, Wade siguió cortejando a la población senegalesa en el extranjero, mouride en particular, a través de la resolución favorable de los conflictos territoriales que surgieron entre los migrantes debido al incremento de las inversiones en el sector inmobiliario y de la construcción⁵⁰⁸.

Después de las elecciones de 2007, vemos por lo tanto reaparecer el debate sobre la injerencia de los jefes religiosos —en particular, los califas generales de las cofradías mouride y tidjan— en los procesos políticos de Senegal.

Si bien siguen existiendo opiniones favorables y en contra de un ndigël político debido a la profunda religiosidad de la sociedad senegalesa, una opinión que parece compartida por esta en su conjunto es que los jefes religiosos desempeñan un importante papel en la estabilidad política y social del país a través de su rol de mediadores en las crisis políticas⁵⁰⁹. Sin embargo, si analizamos el comportamiento que mantuvo Wade respecto de la cofradía mouride durante sus dos mandatos presidenciales, en los que cualquier decisión suya era consultada ante la jerarquía mouride en Touba, este rol de mediador puede ser interpretado como una pérdida de

⁵⁰⁷ Como pronosticaría la profesora del IFAN Fatou Sarr sobre el resultado de la elección de 2007: “Wade va a ganar porque tiene a todos los marabouts en su bolsillo”. Conferencia “Género y desarrollo”, Curso de Introducción a la realidad africana GEA-UAM, La Casa Encendida, Madrid, 2007.

⁵⁰⁸ MBOW, Penda, “The Return of Personalism”, *Journal of Democracy*, 19, 1, 2008, pp. 156-169.

⁵⁰⁹ Un ejemplo de esto fue el papel de mediador que desempeñaría el califa general tidjan, Abdoul Aziz Junior en la reconciliación entre Wade y el antiguo Primer Ministro Idrissa Seck al lograr concertar un encuentro entre estos en el Palacio Presidencial. THIAM, El Hadj Ibrahima, *op. cit.*, p. 138.

autoridad del estado respecto del poder religioso, lo que lleva a muchas personas a decir que son los mouride los que gobiernan en Senegal⁵¹⁰.

No obstante, mientras que las elecciones del 2000 albergaban grandes esperanzas de cambio por parte de la población senegalesa y de los mouride en particular, por la llegada al poder del primer presidente taalibé, las elecciones de 2007 y la política de Wade durante su primer mandato planteaban a la sociedad senegalesa y a la comunidad mouride la cuestión de los costos asociados al hecho de tener un taalibé-presidente. Para los senegaleses adherentes a otras cofradías y a otras religiones, resultaba evidente que la devoción religiosa de Wade no solo iba contra la nación en su conjunto, por su tendencia a dar un trato privilegiado a la jerarquía religiosa mouride y a la ciudad de Touba, sino que esta había sido instrumentalizada para mantenerse en el poder. Para los taalibé mouride que no tenían acceso a los recursos clientelares distribuidos por Wade a los marabouts o a la insuficiencia de su redistribución, la cuestión del taalibé-presidente también resultaba problemática.

Finalmente, para los marabouts, el hecho de que los taalibé mouride pudieran calificar sus relaciones con el jefe del estado como demasiado cercanas sin obtener beneficios a cambio, podía ocasionar que se cuestionara su legitimidad religiosa.

6.1.4 Urbanización de Touba bajo Saliou Mbacké: la autonomía del estado

Durante el califato de Abdou Lahat, el gobierno de Abdou Diouf, en crisis de legitimidad, había incrementado el apoyo clientelar hacia la jerarquía mouride por medio de la inversión estatal en la urbanización de Touba, pero con la llegada al califato de Serigne Saliou Mbacké, se observa un cambio en la lógica de movilización financiera para la realización de obras en la capital mouride. En tanto que los califatos de Falilou y de Abdou Lahat estuvieron marcados por una fuerte inversión del estado en el desarrollo urbano de Touba y por una correspondiente clientelización política de la jerarquía religiosa a favor del régimen, el califato de Saliou Mbacké se caracterizó por una autonomización no solo de las fuentes de financiamiento provenientes del estado, sino también de las grandes fortunas de los comerciantes mouride.

Por medio de la gran producción agrícola que generaban sus treinta daaras, pero sobre todo a través del incremento del valor financiero de las contribuciones

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

provenientes de los migrantes internacionales mouride tras la devaluación del franco CFA en 1994, Serigne Saliou Mbacké fue capaz de llevar a cabo proyectos urbanos ambiciosos deslindándose económicamente del estado. Entre las principales inversiones en infraestructura que se realizaron durante el califato de Saliou Mbacké, podemos citar la instalación de un sistema de evacuación de aguas pluviales estancadas. Además de esta inversión, que habría movilizó unos dos billones de francos CFA entre 1992 y 1995, fueron también numerosos los trabajos de embellecimiento y renovación del mausoleo de Cheikh Amadou Bamba, así como las permanentes obras de restauración y mantenimiento de la gran mezquita⁵¹¹.

La acción que más determinó el califato de Saliou Mbacké al frente de la cofradía y de la gestión urbana de Touba fue la política de atribución de parcelas de habitación, que respondía tanto a la demanda de los marabouts como de los migrantes mouride deseosos de invertir y construir sus casas en la capital mouride durante la década de los años 1990. En total, durante el califato de Saliou Mbacké se atribuyó un total de 105.000 parcelas circundantes a la superficie de la urbanización ya construida para ese momento⁵¹². En muchos sentidos, como se verá a continuación, el *boom* urbano y demográfico de Touba registrado entre finales de la década de los años 1970 y la primera década del siglo XXI no puede ser comprendido sin el análisis del movimiento asociativo mouride en los países de inmigración.

Lo novedoso de este trabajo de investigación es que no solo contempla la perspectiva política, sino también la migratoria del movimiento mouride. Es nuestro argumento central considerar la creación del espacio mouride como el resultado de su relación con la política secular, aunado al desarrollo de instituciones sufis tanto en Senegal como en la diáspora.

6.2 LA EXPANSIÓN DEL ESPACIO ASOCIATIVO MOURIDE EN LA MIGRACIÓN: LA EVOLUCIÓN DE LAS DAHIRAS

Entre 1980 y 1990, debido a una serie de factores políticos y económicos, se observaron nuevas tendencias en los movimientos migratorios de las poblaciones africanas. Una de las consecuencias de la intensificación de los intercambios económicos producto de las políticas macroeconómicas adoptadas durante esta década,

⁵¹¹ GUÈYE, Cheikh, *op. cit.*, p. 609.

⁵¹² *Ibid.*

y del abaratamiento de los costos del transporte y de la comunicación, fue el incremento de los movimientos migratorios y el número de países de inmigración a nivel mundial.

En el caso senegalés, se apreciaba una diversificación de destinos desprovistos de nexos históricos, como los países del sur de Europa, múltiples ciudades en los Estados Unidos, Asia e incluso Sudamérica⁵¹³. Mientras que el período inmediato a las independencias africanas había estado marcado por relaciones migratorias que manifestaban la continuidad de las diferentes historias coloniales, a partir de finales de los años 1990, las migraciones se comenzaron a construir de manera diferente adaptándose progresivamente a las políticas de cierre de fronteras adoptadas en los países europeos y africanos⁵¹⁴.

Con el aumento del desempleo, tras los recortes en diversos sectores industriales franceses, así como por las implicaciones de otros factores político-ideológicos⁵¹⁵, los senegaleses, junto con el resto de trabajadores inmigrantes de origen colonial, vieron afectada negativamente su situación en Francia; aumentó su precariedad laboral y económica. A partir de entonces, aunque la migración senegalesa hacia Francia se mantuvo por la vía de la reagrupación familiar, este país se convirtió durante los años 1990 más que en un país de inmigración: en un país de tránsito hacia nuevos destinos en Europa y Norteamérica⁵¹⁶.

Dicha diversificación de destinos migratorios, así como la intensificación del proceso migratorio senegalés en general, también se explica por los efectos que tuvo la evolución de una serie de factores de diversa índole.

En primer lugar, podemos citar los factores ecológicos. Según los datos de un estudio conducido en 1994, en África

Más de 135 millones de personas estaban a amenazas de desplazamiento debido a la desertificación ocasionada por la degradación de los suelos agrícolas y de pasturaje que afectarían los sistemas de producción ‘tradicionales’ cuya

⁵¹³ EBIN, Victoria, "International Networks of a Trading Diaspora: The Mourides of Senegal", *op. cit.*; CARTER, Donald Martin, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press, Minnesota, Minneapolis, 1997, p. 74.

⁵¹⁴ "Durante mucho tiempo y por razones políticas, históricas y culturales, los togoleses partían hacia Alemania, los congoleños y ruandeses hacia Bélgica, los gambiaños hacia Gran Bretaña, los senegaleses, malienses o mauritanos hacia Francia". TANDIAN, Aly, "Des migrants sénégalais qualifiés en Italie. Entre regrets et résignation", en DIOP, Momar Coumba, *Le Sénégal des Migrations. Mobilités, Identités et Sociétés*, Karthala, Paris, 2008, p. 367. Traducción del francés mía.

⁵¹⁵ Aparición de partidos de extrema derecha en Francia y Alemania.

⁵¹⁶ TANDIAN, Aly, *ibid.*

vulnerabilidad no permitía dar respuesta a las necesidades de una población creciente⁵¹⁷.

Debido a estas condiciones climáticas adversas, muchos senegaleses soninké y haalpulaar de la región del Río Senegal, así como otros tantos wolof provenientes del centro rural del país, se vieron obligados a buscar en la migración hacia los países del norte, una salida a este predicamento.

En segundo lugar, debemos citar los factores económicos. Al igual que en el resto de países africanos al sur del Sahara, las políticas económicas y políticas de ajuste estructural implementadas desde la década de los años 1980, como la reducción del gasto social en educación, salud y alimentación, se tradujeron en mayor vulnerabilidad de las familias en Senegal. A su vez, esta situación se exacerbó por la inflación creciente, producto de devaluaciones sucesivas del franco CFA. A mediados de la década de los años 1990 (1994), la devaluación llegó a ser del 50 por ciento. En el transcurso de esos quince años, se aprecia en todo Senegal “una disminución constante de los ingresos urbanos al mismo tiempo que se observa una degradación de las condiciones materiales de vida con una presión demográfica creciente conjugada con crisis habitacionales y redes de saneamiento insuficientes”⁵¹⁸.

A los factores climáticos y socioeconómicos, debemos añadir los factores políticos. En el caso de la región del valle del río Senegal, de donde provenían los primeros migrantes senegaleses hacia otros países africanos y Francia, la razón principal que empujó a la mayor parte de la población masculina a iniciar un proyecto migratorio fue la ausencia o la insuficiencia de políticas de desarrollo estatales capaces de mitigar los efectos de la desertificación y los ajustes estructurales. Sin embargo, mientras que durante la década de los años 1970 esta ausencia de inversión estatal se limitaba a este tipo de regiones, a partir de la década de los años 1980 esta situación comenzó a afectar a las regiones rurales mouride. Si durante el período colonial y la primera década posterior a la independencia esas regiones habían sido las principales beneficiarias de las subvenciones estatales⁵¹⁹, a medida que los recursos clientelares del estado fueron

⁵¹⁷ TRAORE, Sadio, “Les modèles migratoires soninké et poular de la vallée du fleuve Sénégal”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10, 3, 1994, pp. 61-81. Traducción del francés mía.

⁵¹⁸ TANDIAN, Aly, “Stratégies d'autonomie, investissements développementalistes et besoins collectifs. Nouvelles figures de migrants de la vallée du fleuve Sénégal”, en CHAREF, Mohamed, GONIN, Patrick, *Emigrés-immigrés dans le développement local*, Éditions Sud-Contact, Agadir, 2005, p. 236.

⁵¹⁹ Debido al peso político que habían significado las relaciones clientelares entre la jerarquía de la cofradía mouride y el gobierno colonial y postcolonial senegalés en la reproducción del sistema político (ver capítulos precedentes).

reduciéndose con la disminución consiguiente de la inversión estatal en estas zonas, los mismos factores observados para la región del valle empezaron a afectar negativamente las condiciones de vida de las regiones wolof mouride.

De esta manera, mientras que durante la década de los años 1960 la migración wolof hacia Europa representaba un 20 por ciento del total de los migrantes senegaleses, hacia mediados de la década de los años 1980 estos ya representaban un 60 por ciento⁵²⁰.

Ante esta situación de crisis de las instituciones políticas, económicas y sociales del estado senegalés, muchos jóvenes sin perspectivas laborales en la economía formal senegalesa buscarían soluciones afiliándose a las redes comerciales mouride. A diferencia del marasmo de la economía estatal y de la crisis del sector agrícola, las economía informal senegalesa, dominada desde finales de los años 1960 por los comerciantes mouride que habían migrado desde 1945, se caracterizó por un gran dinamismo económico que los llevó no solo hacia Francia y a otros países africanos, sino también hacia nuevos destinos europeos, norteamericanos y asiáticos. En todos estos destinos, al igual que en el Senegal de mediados del siglo XX, se ha dado desde entonces el proceso con un mayor o menor grado de visibilidad, de construcción de un espacio asociativo mouride a través de la creación, proliferación, diversificación y federación de dahiras.

6.2.1 Los antecedentes de las dahiras en los países de inmigración

Cuando los primeros comerciantes mouride comenzaron a extender sus redes desde Dakar hasta París, Estrasburgo o el barrio Belsunce de Marsella a mediados de los años 1970, las asociaciones que se establecían carecían de una estructura formal. Cualquier lugar podía servir de encuentro para socializar y discutir temas religiosos o de negocios. En el caso de Marsella, primera ciudad europea de inmigración mouride, los migrantes mouride solían reunirse en el restaurante de uno de los primeros senegaleses en Francia, El Hadj Sy, que servía como punto de encuentro y de aprovisionamiento para todos los comerciantes mouride de esta época:

⁵²⁰ EMUS- Enquête sur les Migrations et l'Urbanisation au Sénégal (Encuesta sobre las migraciones y la urbanización en Senegal), 1997.

Era la dirección porque cada lunes todo el mundo venía a Marsella para aprovisionarse. Marsella era la base del comercio a todos los niveles y la gente venía de Alemania, de Holanda, de Bélgica, de Suiza, de Italia. Todo el mundo venía a Marsella y era ahí donde nos encontrábamos⁵²¹.

Desde estos años, los migrantes comerciantes mouride ya se encontraban presentes o ejercían su actividad económica en un buen número de países europeos. Aunque Marsella representaba un centro importante para los migrantes, la mayoría de ellos desarrolló patrones de movilidad que los llevaron a ejercer su actividad comercial en varias ciudades de Europa y, en algunos casos, a combinar la venta con oportunidades que surgieran en el mercado laboral francés.

En el marco de esta investigación, es importante resaltar el papel de Marsella, pionera en un patrón de integración del dispositivo cultural migratorio mouride, ya que representa un ejemplo de cristalización del argumento principal que propone la proyección del espacio transnacional histórico mouride como una propuesta comunitaria que resulta de las relaciones políticas que establecen sus miembros en su calidad de migrantes senegaleses con el conglomerado de redes, instituciones e ideologías occidentales, así como de sus propias dinámicas socio-religiosas musulmanas mouride. A partir de las observaciones sobre los primeros migrantes internacionales mouride en Marsella, esta ciudad sentaría las bases para el despliegue de estrategias similares en el resto de países adonde se extendería a partir de entonces la migración mouride.

De esta manera, puede considerarse la presencia de los primeros migrantes mouride, su actividad comercial y su inserción parcial como trabajadores asalariados en las ciudades francesas como el punto de partida del proyecto comunitario mouride en Europa, Norteamérica y el resto del mundo industrializado. Como se indicó previamente, los primeros movimientos migratorios de los discípulos fuera de su foco rural de origen permitieron la emergencia de las instituciones asociativas creadas con base en criterios socio-religiosos (dahiras) en las ciudades senegalesas como una estrategia adaptativa de los primeros comerciantes mouride al nuevo entorno urbano.

En este sentido, las primeras dahiras establecidas en las ciudades de inmigración francesas respondían a la misma necesidad de adaptación que habían experimentado los primeros mouride a su llegada a Dakar y al resto de ciudades senegalesas. Al igual que en la transición campo-ciudad, la transición de las dahiras a un contexto de migración

⁵²¹ BAVA, Sophie, "Entre Touba et Marseille: le migrant mouride et la société locale" en DIOP, Momar Coumba, *La Société Sénégalaise: Entre le local et le global*, Karthala, Paris, 2002, p. 582. Traducción del francés mía.

internacional señala “la voluntad de un grupo de migrantes por perpetuar un dispositivo religioso en la migración para vincularse con la memoria de la cofradía pero igualmente para mantenerse como actores en la construcción del proyecto religioso”⁵²².

De esta manera, la primera sala de rezo ocupada por senegaleses en Francia data de 1970 y estaba situada en barrio de Belsunce en Marsella. Sin embargo, no puede considerarse esta sala como el primer espacio propiamente mouride en Francia, ya que, como hemos señalado, los primeros migrantes senegaleses en migrar a este país eran mayoritariamente de etnia soninke, afiliados a la cofradía tidjan o a ninguna cofradía en particular, pero igualmente musulmanes. Conforme fueron llegando más migrantes mouride, este barrio donde se concentraban comenzó a hacerse llamar informalmente por estos Darou Saalam de Marsella⁵²³. El haber bautizado con este nombre el primer barrio mouride fuera del continente africano es significativo de la continuidad en el estilo de apropiación del espacio por parte de la cofradía. Se trata de un claro ejemplo de la forma en que se construye la sociedad religiosa mouride trascendiendo simbólicamente territorios nacionales e internacionales. Hasta la fecha, uno de los aspectos más notorios de la continuidad en el estilo de apropiación del espacio mouride se manifiesta a través de la toponimia del territorio mouride. Desde este momento, se volvería una estrategia cultural común al colectivo de migrantes senegaleses mouride el bautizar sus espacios asociativos religiosos con nombres que recuerdan la historia mouride. De acuerdo con las observaciones e indagaciones realizadas en el marco del trabajo de campo de esta tesis, al igual que en Francia (en este caso Marsella), los primeros mouride en migrar a España tampoco tenían un espacio religioso asociativo propio. En este sentido, la mezquita ubicada en la calle Cabestros del barrio madrileño de Lavapiés fungía como lugar de rezo y socialización común a otros musulmanes presentes en la capital española.

No obstante, debido a que, como se ha resaltado, la sociedad mouride rebasa con creces su dimensión específicamente religiosa, después de casi una década de migración a Marsella, los comerciantes discutieron la posibilidad de dar mayor fuerza a las asociaciones religiosas con el fin de construir estructuras de socialización específicamente mouride que proporcionaran más que un lugar donde poder rezar con otros musulmanes senegaleses y africanos. De esta manera, fue fundada la primera dahira de migrantes mouride en Francia en 1983 por un grupo de comerciantes. Las

⁵²² *Ibid.*, p. 587. Traducción del francés mía.

⁵²³ *Ibid.*

reuniones tenían lugar los domingos en la tarde en el piso de uno de ellos, acondicionado para la ocasión. Unos meses más tarde, la dahira se registró bajo el régimen asociativo de la ley francesa de 1901 (modificada en 1981 y concerniente a las asociaciones creadas por extranjeros en Francia), mientras que su primer dirigente escribía al marabout Mourtala Mbacké (hijo más pequeño de Amadou Bamba) pidiendo autorización para crear la dahira Touba-Marsella⁵²⁴. Durante los siguientes años, estos primeros comerciantes mouride en Marsella, al organizarse en dahira, acondicionaron de manera permanente un salón en uno de los pisos que servían para las reuniones, con objeto de que este estuviese “a la altura de sus ambiciones religiosas”⁵²⁵.

En el caso de Estados Unidos, la primera dahira fue fundada en 1985, en Nueva York, por Moustapha Mbacké, un bisnieto de Amadou Bamba, estudiante en el New York Institute of Technology. La sede de la dahira era el propio apartamento de Moustapha Mbacké. Al igual que en Marsella y París, antes de que Mbacké fundara formalmente la dahira de Nueva York, ya existían círculos asociativos informales creados por los comerciantes mouride que se reunían para compartir experiencias en la venta y leer el Corán y los poemas de Amadou Bamba⁵²⁶.

Debido a que la migración mouride a Francia y Estados Unidos precedió a España e Italia, este mismo proceso del paso de la informalidad al registro de las dahiras en los regímenes asociativos de estos países tuvo lugar unos años después. En el caso de Italia, Virginia Floreale detectó hacia 1988 un restaurante senegalés en Sicilia que servía de punto de encuentro y de socialización para los comerciantes mouride del sureste italiano⁵²⁷.

En el caso de España, Abdou Mawa señala que las primeras asociaciones religiosas de migrantes senegaleses en Cataluña aparecieron hacia 1987-1988:

Antes solo eran reuniones de algunos senegaleses para discutir temas del comercio en los mercadillos. Era más una asociación donde se encontraban algunos días los senegaleses para la organización de la solidaridad, ayudarlos tanto para temas políticos y organizar a veces algunas fiestas⁵²⁸.

⁵²⁴ Más adelante, la denominación de lugares destinados a las congregaciones mouride en los países de inmigración como Darou Salam cedería a favor del prefijo Touba más el criterio geográfico (o de profesión o actividad socio profesional) de creación una dahira. En el caso de esta dahira, esto explica su nombre, Touba-Marsella.

⁵²⁵ *Ibíd.*

⁵²⁶ BABOU, Cheikh Anta, *op. cit.*

⁵²⁷ FLOREALE, Virginia, *Immigrazione di colore: i senegalesi a Catania*, memoria de maestría en sociología e investigación social, Universidad de la Sapienza, Roma, 1989.

⁵²⁸ Abdou Mawa, Presidente de Asociación de Residentes Senegaleses de Barcelona. Entrevista, 22/10/10.

En el caso específico de Madrid, los testimonios mouride dejan ver que el tejido asociativo religioso se gestó, al igual que en los casos señalados, desde el ámbito informal:

Cuando sale un mouride de Senegal, ahí empieza un dahira. Cuando sois dos, tres o cuatro, hay que hacer un dahira; aunque solo sean cuatro personas, hay que juntarse cada equis tiempo para recordar las enseñanzas de Cheikh Amadou Bamba. Cuando llega la fiesta de magal Touba, aunque sois dos tres, hay que celebrarlo ahí. Cuando ya son diez, veinte, ahora sois muchos, no caben en una habitación una casa, ahora tienen que buscar otro lugar. Antes se celebraba aquí, en las casas y sigue habiendo gente que celebra en su casa, porque si no puede ir, en cualquier circunferencia, se puede celebrar⁵²⁹.

6.2.2 Las visitas de los marabouts en la diáspora y la transformación de la práctica de la zîyara: de las dahiras “rama” a las dahiras generales

Paralelamente a este tipo de evoluciones a nivel diaspórico, los marabouts mouride en Senegal percibieron el partido que podían sacar de la implantación de discípulos a través del patrocinio de negocios para mouride emprendedores, pero sobre todo a través de sus donaciones, hadiyya. Las remesas enviadas por los migrantes mouride en Europa y Estados Unidos a sus familias, así como aquellas de carácter religioso hacia sus marabouts, desempeñaron un papel central en el desarrollo de circuitos económicos transnacionales en un contexto de crisis marcado por la liberalización de la economía senegalesa y la devaluación del franco CFA en 1994.

De este modo, aprovechando la influencia política que ejercían sobre la clase política, algunos marabouts facilitaban la obtención de la documentación necesaria para la emigración de sus discípulos hacia Europa y Estados Unidos:

Los Marabouts viajan mucho a ver a sus fieles en el extranjero, constantemente salen y entran en el país. Se les da visas sin problemas, porque viven muy bien aquí, no tienen ninguna razón para quedarse, que es lo que queremos evitar. Sabemos que a veces viajan con fieles que si se quedan allí. Para esto hay mil triquiñuelas, pero es imposible controlar a todos⁵³⁰.

⁵²⁹ Taalibé mouride. Touba-Madrid, 25/06/11.

⁵³⁰ SUÁREZ NAVAS, Liliana, *op. cit.*, p. 6

La consecuencia principal de esta intromisión de los jefes religiosos en el proceso migratorio mouride fue la aparición en el extranjero de lo que Cheikh Anta Babou llama las “branch dahiras” (dahiras “rama”):

Las dahiras “rama”[...] están formadas por los mouride afiliados al mismo líder o linaje de líderes. El alcance de sus acciones está limitado generalmente a sus miembros. Sus actividades están dirigidas principalmente hacia la socialización de sus adherentes y la satisfacción de sus necesidades religiosas y sociales. Ayuda [la dahira] en la organización de eventos como bautizos, matrimonios y la visita de líderes religiosos. También juega un importante rol económico. Es a esta dahira a la que los mouride se dirigen cuando no tienen parientes o contactos que puedan ayudarlos a establecerse. En momentos de dificultad, la dahira ‘rama’ es la primera institución en proveer soporte a sus discípulos. Sus acciones oscilan entre ayuda para encontrar alojamiento y provisión de dinero para empezar un trabajo, pago de fianzas ó el financiamiento de la repatriación de migrantes fallecidos para su entierro en Senegal. Los discípulos que pertenecen a la misma dahira “rama” generalmente se conocen entre ellos y mantienen relaciones personales cercanas⁵³¹.

La organización de este tipo de dahiras en la diáspora es similar a la de las dahiras en Senegal, es decir, los mandos administrativos (presidente, vicepresidente, tesorero, secretario, etc.) son una apropiación del estilo asociativo profano. Se concuerda con Sophie Bava cuando señala que la transportación de la estructura de la dahira a los países de inmigración suele llevarse a cabo con una lógica pragmática, lo que significa una muestra más del proceso de secularización de la empresa religiosa de Cheikh Amadou Bamba⁵³².

En nuestro trabajo de campo efectuado en España, principalmente en Madrid y Barcelona, varios mouride nos explicaron en estos términos la organización de las dahiras mouride:

Dahiras hay muchos pero hay uno general. El dahira Cheikh Amadou Bamba cubre todo, como si fuera un árbol, ese dahira es el tronco de ese árbol. Las ramas son las dahiras de los hijos de Cheikh Amadou Bamba, como el tenía muchos hijos y discípulos hay muchos dahiras y cada apellido es un jefe de religión [...]. Como te decía, dahiras hay muchos, un dahira general y luego dahira de su primer hijo hasta el último. Yo por ejemplo estoy en la cadena de Cheikh Ibra Fall, pero Cheikh Ibra Fall se coloca con Cheikh Amadou Bamba. Cada cadena tiene sus anillos pero la gente se coloca en cadena. Cualquier bayfal que tú oyes están en la cadena de Cheikh Ibra Fall. Modou Moustapha tiene su cadena también. Yo por ejemplo soy mouride, pero mi guía espiritual es el nieto de Serigne Fallou [Falilou]. Es como cuando naces y ves que tu padre forma parte de la familia de Serigne Fallou, tu puedes escoger otro guía pero normalmente sigues al guía de tus

⁵³¹ BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras Among the Murid Muslim Community of New York", *African Affairs*, no. 101, 2002, pp. 151-170.

⁵³² BAVA, Sophie, "Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme." *Les annales de la recherche urbaine*, 96, 2004, pp. 135-143.

padres. Hay muchísimos guías pero todos son hijos, nietos, sobrinos de Serigne Touba, hay muchos caminos pero todos llevan al mismo guía que es Serigne Touba⁵³³.

En teoría, la práctica de la zîyara consiste en visitas colectivas de los discípulos de un marabout para rendirle homenaje a través de sus donaciones (hadiyya); en la práctica, con el alejamiento geográfico progresivo de los taalibé de los lugares de residencia de los marabouts mouride (que por lo general han seguido residiendo en las zonas rurales de Senegal), esta se ha invertido. Debido a las limitaciones a la movilidad, producto de las políticas migratorias europeas y norteamericanas, son los marabouts quienes se desplazan hasta las ciudades donde se encuentran los migrantes mouride.

Las visitas de los marabouts más influyentes se caracterizan por la participación de un gran número de taalibé migrantes movilizados en torno a ellas. Las estancias de los marabouts son costeadas por los propios taalibé, quienes alquilan habitaciones para el cheikh y sus acompañantes en los hoteles más lujosos, y limusinas para sus desplazamientos en la ciudad. Por otra parte, aquellos marabouts de menor rango también visitan a sus taalibé pero su recibimiento es más humilde:

En mi pueblo en Senegal, toda la gente es mouride, no hay tidjan todos somos wolof y tal [...]. Mi marabout se llama Serigne Massamba, él es mi guía espiritual y su nieto ha venido muchas veces a Madrid. Cuando viene yo le digo que se quede en mi casa para que no gaste en hoteles y tal⁵³⁴.

Este último caso resulta interesante, ya que manifiesta la diferencia entre las dahiras de los linajes marabóuticos más influyentes y aquellas de linajes secundarios, así como la generalización a todos los niveles jerárquicos de la nueva “coreografía mouride”, es decir, las visitas de los marabouts a sus discípulos en la diáspora a partir de mediados de la década de los años 1980.

Estos eventos se han constituido en importantes rituales de construcción identitaria mouride y tienen como objetivo principal reforzar los vínculos comunitarios, así como los vínculos entre el marabout y sus taalibé⁵³⁵. Es significativo que ante la ausencia de renovación del proyecto nacional, estas visitas consiguen movilizar al

⁵³³ Taalibé mouride. Touba-Madrid, *op. cit.*

⁵³⁴ Taalibé mouride. Touba-Madrid, 03/07/11.

⁵³⁵ “Si estuviera en casa en Senegal, no tendría miedo del marabout aquí en Europa, pero aquí, sin la protección de mi familia, no puedo hacer nada. En casa hay marabouts tan poderosos como aquí. Aquí no tengo protección. Le daré mis regalos; no quiero problemas.” CARTER, Donald Martin, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, *op. cit.*, p. 94. Traducción del inglés mía. El testimonio de este migrante mouride en Turín es una prueba tanto de la generalización de las visitas marabóuticas en todas las ciudades de inmigración mouride, como de la recreación de los vínculos entre el marabout y el discípulo en la diáspora.

colectivo migrante senegalés alrededor del referente cultural mouride, el cual es en gran medida el único capaz de proporcionarles un sentido de pertenencia comunitario.

Para un taalibé, la visita de un cheikh es un momento especial en que puede captar su baraka. La proximidad con la persona física del marabout, así como la donación del hadiyya que se lleva a cabo especialmente para la ocasión, son para el taalibé inversiones espirituales que le permiten posicionarse en las estructuras de la cofradía como un buen mouride. Además, estos eventos son grabados en vídeo por algunos taalibé. Estos vídeos son a su vez reproducidos y vendidos entre los migrantes, quienes los envían a sus familias y con ello aumentan su prestigio en Senegal.

Para los marabouts, las visitas a sus taalibé en las diversas localidades de destino, significan la posibilidad de recaudar fondos, producto de las contribuciones de sus seguidores. Estos fondos pueden ser ahorrados en su totalidad, ya que sus gastos (viajes, desplazamientos, alojamiento y comida) son cubiertos por los taalibé mouride migrantes deseosos de posicionarse entre las redes de prestigio mouride. Además, el período de ausencia de Senegal de un marabout que se encuentra en gira, le dispensará temporalmente de sus deberes redistributivos, por lo que su ahorro será aún mayor⁵³⁶.

Asimismo, se destaca la gran organización que llevaban a cabo los hombres y mujeres taalibé en la celebración de estos eventos. Mientras que los primeros se ocupaban de mediatizar el evento por medio de comunicaciones hechas con varios meses de antelación, así como de gestionar las cuestiones de logística (colecta de fondos, renta de locales para la celebración del evento, reservaciones para el marabout y sus acompañantes en hoteles de lujo, renta de limusinas para sus desplazamientos), las segundas se dedicaban a organizar y a preparar las grandes cantidades de comida que se ofrecían a los invitados, así como a recaudar las contribuciones financieras de las mujeres.

A medida que se intensificó el fenómeno migratorio senegalés, y mouride en particular, y con la multiplicación de sus destinos, las visitas de los marabouts fueron cobrando mayor importancia. La visita de un marabout en particular, Serigne Mourtala Mbacké, se ha convertido desde mediados de los años 1980, pero sobre todo durante los años 1990 y la primera década del siglo XXI, en una práctica institucionalizada mouride en los países de inmigración. La importancia de recibir a un hijo de Amadou Bamba fue tornando la visita de este marabout en un evento que tuvo como resultado la emergencia

⁵³⁶KANE, Ousmane Oumar, "Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis", *Afrique Contemporaine* 3, 231, 2009, pp. 209-228.

de un nuevo movimiento asociativo mouride: el de las dahiras generales o dahiras “umbrella”⁵³⁷.

Tras la visita de Murtalla Mbakké, el hijo menor de Cheikh Amadou Bamba a los Estados Unidos en 1987, se creó una dahira umbrella que agrupa a todos los mouride de Nueva York. Hay una división de trabajo entre esta dahira y las dahiras rama. La dahira umbrella maneja las relaciones entre el conjunto de la comunidad y el liderazgo en Tuubaa. Media entre la comunidad mouride y las autoridades de la ciudad de Nueva York. Recauda fondos para financiar proyectos locales y contribuye al funcionamiento de la cofradía en Senegal. La dahira umbrella tiene la tarea de recaudar las contribuciones voluntarias que son enviadas al califa cada tres meses. Esta dahira también organiza eventos que cada año conmemoran en Nueva York el “Día Cheikh Amadou Bamba” instituido en 1989 por el alcalde de Manhattan⁵³⁸.

Pero, para comprender la emergencia de este nuevo tipo de dahiras en España, es necesario explicar antes la evolución de las dahiras en los otros países en el marco de la realización de estos eventos mouride, cuya convocatoria implica a todos los correligionarios de un territorio determinado.

6.3 SERIGNE MOURTALA MBACKÉ Y SU IMPACTO EN LAS LÓGICAS DE ORGANIZACIÓN DE LAS DAHIRAS EN LA DIÁSPORA (EJEMPLOS DE ESTADOS UNIDOS, ITALIA, FRANCIA, ESPAÑA)

Cheikh Mourtala Mbacké era un gran viajero, el ha hecho mucho por la implantación de Casas de Serigne Touba en todo el mundo. Él ha jugado un rol muy importante para la transnacionalización del movimiento. Él es el embajador del mouridismo⁵³⁹.

Mourtala Mbacké, hijo menor de Amadou Bamba, era a finales de los años 1980 uno de los dos únicos hijos sobrevivientes del fundador de la cofradía. El otro era Serigne Saliou Mbacké quien ocupaba el califato general de la cofradía a partir de 1989, tras los decesos del tercer califa Abdou Lahat (1988) y del cuarto, Abdoul Qadir (1989)⁵⁴⁰. La imposibilidad de acceder al máximo puesto en la estructura jerárquica mouride, dada la lógica del sistema hereditario mouride (véase el capítulo 3 y 4), obligó a Mourtala Mbacké a cultivar su baraka por otros medios.

La misión que se adjudicó el marabout en la tarixa mouride consistía en visitar a las distintas comunidades de taalibé mouride dispersas en el mundo, con el fin de

⁵³⁷ BABOU, Cheikh Anta, “Brotherhood Solidarity”, *op. cit.*, p. 165.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 166. Traducción del inglés mía.

⁵³⁹ FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*, 11/09/09.

⁵⁴⁰ Serigne Aboul Qadre solo ocupó el puesto de califa general entre 1988 y su muerte en 1989.

recordarles las enseñanzas de Amadou Bamba y brindarles soporte moral en un contexto cultural extranjero.

Cuando Serigne Mourtala comenzó a realizar sus giras en Europa y Estados Unidos, los taalibé lo recibían en las sedes informales de las dahiras de las ciudades con mayor concentración de mouride. Sin embargo, debido al aumento de migrantes y a la movilización de discípulos provenientes de otras localidades con menor presencia mouride⁵⁴¹, estos locales resultaban insuficientes para albergar la manifestación religiosa, por lo que se inició la práctica de recibirlo en hoteles que contaban con una sala de conferencias para que los taalibé que vinieran a verlo pudieran de esta manera realizar su zîyara⁵⁴².

6.3.1 Algunos ejemplos documentales: EUA, Italia y el sur de Francia

6.3.1.1 La zîyara en Estados Unidos

En general, el desarrollo del mouridismo en los Estados Unidos, y en particular en la ciudad de Nueva York, se ha beneficiado de un contexto receptor más abierto hacia la inmigración africana. Durante todo el siglo XX, Nueva York recibió muchos inmigrantes provenientes de una gran diversidad de orígenes nacionales, étnicos y religiosos. La antigua presencia de una comunidad afroamericana, así como su lucha por la igualdad, se ha traducido desde 1965 en la conquista de toda una serie de derechos políticos y civiles que han mejorado las condiciones de vida de las comunidades afro-descendientes. Finalmente, la historia del islam y su participación en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos también ha contribuido a generar un contexto propicio para el desarrollo del islam senegalés en todas sus variantes, incluida la mouride.

Cuando los migrantes senegaleses se establecieron en Nueva York a principios de los años 1980, no existía un marco formal de encuentro. Los comerciantes se reunían con regularidad para recitar los khassaïdes de Amadou Bamba y a recolectar dinero para enviar a Touba. Además de la primera dahirah fundada por Moustapha Mbacké (ver

⁵⁴¹ En el caso de Francia, cuando el marabout visitaba a los taalibé en Marsella después de hacer lo propio en París, el evento reunía no solo a los taalibé residentes de Marsella, sino al conjunto de taalibé del sur de Francia. BAVA, Sophie, "Entre Touba et Marseille: le mouride migrant et la société locale", *op. cit.*, p. 588.

⁵⁴² *Ibid.*

arriba), el entonces califa general Abdou Lahat dio instrucciones a los primeros mouride neoyorquinos para crear la dahira Nurul Daarayn. Estos dos ejemplos representan los primeros esfuerzos de organización mouride en Norteamérica⁵⁴³.

No obstante, fue Mourtala Mbacké quien verdaderamente impulsó la vida asociativa mouride en los Estados Unidos en su misión de fortalecer los vínculos entre la diáspora mouride fuera de Senegal y las comunidades mouride en Touba y el resto de Senegal. Aunque las giras de Mourtala Mbacké cubrían tanto los países europeos como los Estados Unidos, en este país su acción ha tenido un mayor impacto y visibilidad.

Durante su visita en 1991, Mourtala Mbacké instruyó a los mouride neoyorquinos para que comprasen un inmueble y lo bautizaran la *Casa del Islam*. Entre julio y agosto de 2001, después de diez años de remodelación y coincidiendo con la visita anual del marabout, el edificio fue inaugurado y bautizado con el nombre de Masjid⁵⁴⁴ Touba, aunque más popularmente se dio a conocer como Keur Serigne Touba (la casa de Serigne Touba).

Masjid Touba es un edificio de cuatro pisos con un sótano que sirve como lugar de rezo. Adicionalmente, se organizan en el sótano conferencias y cursos sobre el Corán, mientras que las habitaciones se reservan para las visitas de los marabouts mouride y sus acompañantes.

Las visitas de Mourtala Mbacké tuvieron un efecto federador que estimuló a la comunidad mouride en Nueva York para reforzar sus redes asociativas. Sus visitas desde mediados de los años 1980 proporcionaron la oportunidad de crear una dahira general a finales de los años 1990, a la que se le dio el nombre de Comunidad Islámica Mouride de América (MICA)⁵⁴⁵, capaz de agrupar en su seno a la gran cantidad de dahiras presentes en Estados Unidos.

Desde esta asociación, los mouride lograron desarrollar una buena estrategia de relaciones públicas, así como una mayor visibilidad que el resto de asociaciones islámicas senegalesas. Debido a una propagación de la doctrina mouride del trabajo y el bajo índice de participación de sus seguidores en actividades delictivas, la cofradía mouride ganó la simpatía de los líderes afro-americanos en Harlem y del ayuntamiento

⁵⁴³ KANE, Ousmane Oumar, *The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism and Integration of Senegalese Immigrants in America*, Oxford University Press, Nueva York, 201, p. 94.

⁵⁴⁴ Véase el Glosario.

⁵⁴⁵ *Murid Islamic Community of America*. La MICA se creó con un tipo específico de régimen asociativo que permite a sus donantes deducir impuestos de sus contribuciones, hecho que alentó a los mouride a afiliarse a ella. SALZBRUNN, Monika, "The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became A Part of Harlem, New York", *Journal of Religion in Africa*, 32, 2, 2004, pp 468-492., p. 479.

de Manhattan, que desde 1988 proclamó el 28 de julio como el “Día Cheikh Amadou Bamba”. La celebración de este día no se encuentra aislada de otras manifestaciones públicas de la tarixa, y de hecho es el corolario de todo un mes de eventos organizados dentro del marco de lo que se ha bautizado como el “Mes Mouride” en Nueva York.

Según Ousmane Kane, “ningún otro evento político, social o cultural organizado por la comunidad de África occidental en Nueva York invierte el tiempo y moviliza los recursos como el Mes Mouride”⁵⁴⁶. Entre julio y agosto, los mouride neoyorquinos reciben una gran delegación de representantes de la cofradía procedentes de Senegal, liderada por Mourtala Mbacké y compuesta por marabouts influyentes, conferencistas islámicos y hombres de negocios.

Durante este mes, la dahira “umbrella” MICA organiza todos los días actividades y conferencias en Masjid Touba, encaminadas a la vulgarización del mouridismo y la doctrina de Amadou Bamba entre la sociedad norteamericana. Asimismo, durante el Mes Mouride, debido a la gran presencia de los mouride de Nueva York, las instalaciones de Masjid Touba resultan insuficientes para la oración de los viernes por la tarde (aquella con mayor poder de convocatoria), por lo que el ayuntamiento permite que aquellos que no lleguen a entrar al recinto a efectuar el ritual, lo hagan en la calle, la cual permanece cerrada y custodiada por las autoridades de la ciudad. El día más importante del Mes Mouride es, como mencionamos, el 28 de julio, declarado el Día Cheikh Amadou Bamba por el exalcalde de Nueva York David Dinkins. Para conmemorar este día, la comunidad mouride encabezada por la MICA organiza un desfile desde la calle 125 en Central Park hasta la sede del ayuntamiento en el edificio Adam Clayton Powell en la calle 110, donde los participantes se encuentran con las autoridades políticas locales. Este desfile ha sido institucionalizado al grado que en 2003 fue objeto de primera plana en el *New York Times*⁵⁴⁷.

Para asegurar el éxito de esta serie de eventos, la MICA organiza tres comités encargados de la colecta de fondos, provisión de alojamiento para los invitados y actividades culturales respectivamente. Los objetivos de los tres comités son anunciados unos meses antes de la celebración del Mes Mouride a través de *Radio Mouride International*, una radio comunitaria creada por iniciativa del cheikh mouride Mustapha Mbacké, el creador de la primera dahira neoyorquina⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ KANE, Ousmane, *op. cit.*, p. 151. Traducción del inglés mía.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, pp. 97, 155.

6.3.1.2 La zîyara en Italia

Ubicada en la provincia de Brescia (Lombardía), la residencia Pre-Alpino es un edificio que cuenta con 103 pisos de una habitación y con ocho pisos de dos habitaciones. Tiene capacidad oficial para albergar a un máximo de 250 personas. No obstante, a mediados de años 1990, el número de habitantes había llegado a 700-800. Desde entonces, el número se ha reducido (promedio de 300) debido tanto a la crisis económica como a un cumplimiento más estricto de los procedimientos de expulsión a raíz de la adopción de la ley Bossi-Fini. Sin embargo, este edificio había sido declarado “inhabitable” desde 1990. Esto quería decir que legalmente nadie podía vivir ahí y que, por lo tanto, no podían elaborarse contratos de alquiler. Los únicos contratos eran orales y tácitos y se pagaba entre 250 y 300 euros por mes. Parece ser que estos contratos eran bien respetados tanto por los propietarios como por los arrendatarios, ya que los dueños no podían legalmente rentar los pisos, mientras que los inmigrantes que alquilaban pisos lo cumplían para tener acceso a una vivienda, que aunque en malas condiciones, podía ser el único lugar donde vivir debido a las prácticas exclusivas de los arrendatarios italianos⁵⁴⁹. Asimismo, los inmigrantes senegaleses alojados en la residencia consideraban el deterioro del inmueble como símbolo de la manera en que eran tratados por el estado y la sociedad italianos. Por el contrario, para un buen número de italianos, aquellos pertenecientes al comité de vecinos y para muchos italianos de derecha, la residencia simbolizaba la creencia de que los senegaleses y los africanos en general tienen una cultura y educación inferior, así como niveles inferiores de higiene⁵⁵⁰.

El código cultural conocido como la *teranga* obliga a todo senegalés, sin importar su afiliación religiosa, étnica o social, a dar hospedaje a algún compatriota en necesidad. Aunque es verdad que este código se presta a la explotación y al oportunismo por parte de los migrantes senegaleses, las políticas exclusivas de acceso a la vivienda, al mercado laboral oficial y a la residencia legal, se conjugaban con el fin de convertir el acceso a la vivienda en una tarea muy difícil para los inmigrantes senegaleses. Esta dificultad en el acceso a la vivienda se incrementó desde la nueva ley

⁵⁴⁹ KAAG, Mayke, "Mouride Transnational Livelihoods at the Margins of the European Society: The Case of the Residence Prealpino, Brescia, Italy", *Journal of Ethnic and Migrations Studies* 34,2, marzo, 2008, pp. 271-285.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

Bossi-Fini de 2005, que estipulaba que a partir del 30 de mayo de ese año, la residencia legal en Italia no solo requería la posesión de un contrato laboral, sino de un contrato de alquiler o propiedad de vivienda. En el caso de los residentes albergados en la residencia, al haber sido declarada inhabitable desde 1990, no podría servir como comprobante de domicilio a los inmigrantes que buscaban su regularización⁵⁵¹.

A pesar de ser el reflejo de políticas migratorias y de integración restrictivas para los inmigrantes senegaleses en Italia, la residencia Pre-Alpino, hasta mediados de los años 90 representaba el “hogar religioso” de los senegaleses en esta región, como lo indicaba el apodo “Touba-Brescia”. En 1995, una reunión mouride con el marabout itinerante más importante, Cheikh Mourtala Mbacké, fue prohibida por las autoridades locales por temor a que una gran afluencia fuese a crear una perturbación. A raíz de estos acontecimientos y por consejo del propio Mourtala Mbacké, se decidió trasladar la sede religiosa de la cofradía mouride a una localidad a 30 kilómetros al sur de Brescia, Ponte Vico, donde se construyó el centro cultural Cheikh Amadou Bamba. Desde 1997, se han trasladado a este centro la celebración de la mayor parte de las actividades religiosas de la cofradía mouride en esta región de Italia (Magal, visitas de importantes marabouts y dahiras). Pese a que algunas dahiras siguieron funcionando en el espacio de la Residencia, el Centro Cheikh Amadou Bamba de Ponte Vico es realmente el corazón religioso-asociativo de la provincia de Brescia y de la región de Lombardía.

6.3.1.3 La zîyara en el sur de Francia

En el caso del sur de Francia, hacia el final de la década de los años 1990, la opción de organizar las visitas del marabout en hoteles resultó insuficiente. Cada año era más difícil encontrar un hotel para recibir al conjunto de taalibé venidos de todo el sur de Francia. Durante los tres días que duraba el evento, el hotel se transformaba en un lugar “santo” que los taalibé visitaban como si se tratase de la concesión del marabout en Touba, por lo que los hoteles encontraban cada vez más dificultades para hacer frente a esta situación⁵⁵².

En la visita del año 2000, los dirigentes de la dahira de Marsella no pudieron encontrar ningún hotel que se prestara para la realización del evento, por lo que se

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Sala para hombres, sala para mujeres, sala donde se ofrecía comida a los taalibé, sala de conferencias, habitaciones para Serigne Mourtala y sus acompañantes, etc. BAVA, Sophie, "Entre Touba et Marseille: Le mouride migrant et la société locale", *op. cit.*

decidió alojar al marabout en el centro de la ciudad y desplazarse al día siguiente a un centro asociativo donde tendría lugar la zîyara. Sin embargo, como dicho centro no se encontraba en la planta baja del edificio y no contaba con ascensor, el marabout debía subir una escalera, lo cual, por su avanzada edad, resultaba imposible. Para solucionar el problema, la dahira decidió colocar una carpa en el rellano del edificio donde el marabout recibió a los taalibé. Debido a que eran los meses de verano, esta solución empeoró la situación, ya que la gran conglomeración y las altas temperaturas terminaron por asfixiar al marabout. A su regreso a Senegal, Mourtala Mbacké escribió una carta a los dirigentes de la dahira externándoles su decepción por la mala organización del evento e instándolos a encontrar un lugar más “apto” para recibirlo. La organización de la zîyara del año 2000 fue considerada un fracaso por los dirigentes de la dahira de Marsella, lo que daría pie a la formalización del proyecto de federación de dahiras del sur de Francia.

Al igual que en París, Nueva York e Italia, el proyecto de buscar un terreno donde construir una casa de Serigne Touba (Amadou Bamba) que sirviera como una sede para todos los eventos mouride era una “misión” que implicaba la movilización de recursos humanos y financieros más allá de la capacidad de cualquier dahira local o basada en la afiliación a algún linaje. Surge así la idea de crear dahiras generales o federaciones de dahiras capaces de agrupar a todas las dahiras de una ciudad o región.

6.3.2 Mourtala Mbacké y la formalización de las dahiras en España (Madrid y Barcelona)

6.3.2.1 Madrid

Al igual que como había hecho antes en Estados Unidos (1991), en Italia (1997) o en Marsella (2000), en el año 2004 Mourtala Mbacké exhortó a los mouride de Madrid a buscar un terreno donde construir un centro específicamente mouride que debía ser llamado Keur Serigne Touba y debía tener como objetivo fomentar el mouridismo en la capital española. Con este objetivo, los mouride madrileños decidieron crear una dahira general Cheikh Amadou Bamba que agrupara bajo una misma organización a las múltiples dahiras de linaje que ya existían en la comunidad de Madrid.

Seis años más tarde y después del pago de una hipoteca y gastos de construcción que ascendieron aproximadamente 1.5 millones de euros, la dahira Touba-Madrid, como se bautizó a la asociación, inauguraba la Casa de Serigne Touba en Madrid. El inmueble está localizado en una urbanización de Calypo, en las afueras de Madrid, entre Navalcarnero y Móstoles. Cuenta con tres pisos, un patio trasero y un sótano donde se llevan a cabo las actividades rituales de la cofradía. A partir de entonces, cada domingo se realizan sesiones de la dahira con actividades clásicas, como el canto de khassaïdes, la recolección de contribuciones y discusiones sobre el devenir de la cofradía en Madrid, Senegal y el resto de países de inmigración mouride.

El inmueble sirve también de sede para los magnos eventos como la celebración del Magal o las visitas de los grandes marabouts. Al igual que en el resto de países donde existen centros mouride como este, los grandes eventos se caracterizan por estar abiertos al público en general, con el objetivo de difundir la cultura mouride en la sociedad receptora. Para ello, la dahira Touba-Madrid cuenta con un comité de cultura encargado de preparar documentos distribuidos entre los invitados toubab⁵⁵³. De hecho, existe un subcomité específicamente encargado de las relaciones públicas con estos para orientarlos en todas las fases de dichos eventos.

En el caso de la zîyara de Mourtala Mbacké, sustituido tras su deceso en 2004 por su hijo Serigne Mame Mor Mbacké en su misión itinerante, el evento se dividió en dos días. La primera parte tuvo lugar en esta sede, donde se llevaron a cabo actividades como la larga sesión de canto de khassaïdes, la comida (preparada por las mujeres), los sermones pronunciados por las autoridades maraboúticas durante los cuales se ofreció permanentemente tazas de café-Touba⁵⁵⁴ y galletas, y finalmente el acto de zîyara por medio del cual todas los taalibé presentes aguardaron su turno para postrarse ante el marabout y besar su mano.

Sin embargo, la ubicación geográfica de la Casa Serigne Touba de Madrid afecta considerablemente la visibilización, publicidad y la asistencia a estos eventos. La lejanía del inmueble y la poca comunicación de la urbanización Calypo con las redes de transporte de la comunidad de Madrid dificultan la asistencia de los taalibé mouride y los comensales, a pesar de que la dahira cuenta con un comité encargado de contratar un

⁵⁵³ Véase el Anexo.

⁵⁵⁴ El café-Touba es la bebida típica mouride. Se trata de una variedad de café con especias con un gusto sumamente amargo, por lo que se añaden grandes cantidades de azúcar. En los relatos populares mouride se cuenta que fue el mismo Cheikh Amadou Bamba quien les habría traído este regalo a sus discípulos a su regreso de su primer exilio en Gabón.

servicio de autobuses que parten de la glorieta de Embajadores en el centro de la ciudad. Aunque muchos mouride en Madrid son vendedores ambulantes o dueños de negocios que disponen de la libertad para organizar sus jornadas laborales, aquellos empleados en el sector formal o por cuenta ajena encuentran dificultades adicionales para pretexto una ausencia de sus trabajos.

Para dar un carácter más oficial a estos eventos, los organizadores mouride buscan asegurar la presencia de al menos un representante de las autoridades de la sociedad receptora para que participe en los actos protocolarios. En el caso del Magal de Touba, celebrado el 23 de enero de 2011 en este recinto, aunque había un representante del ayuntamiento local, una de los aspectos que más lamentaba el comité organizador era la ausencia del alcalde de Madrid, aun cuando había sido formalmente invitado. Sin duda, la falta de reconocimiento oficial por parte de las autoridades madrileñas repercute en el grado de visibilidad y en la difusión del mouridismo que, en cambio, han adquirido dichos eventos en ciudades como Nueva York.

Sin dudas, una mayor visibilidad en el espacio público es la principal diferencia del grado de integración del espacio mouride en las ciudades de inmigración. Una causa de lo anterior es que en Estados Unidos, y más precisamente en la ciudad de Nueva York, la gestión de la multiculturalidad favorece la expresión de la diversidad, por lo que los migrantes mouride han encontrado un terreno fértil para desarrollar sus dinámicas asociativas culturales y religiosas. Por el contrario, en Europa y en Francia en particular, prevalece una gestión cultural que tiende al universalismo de la comunidad basado en la laicidad del estado, lo que constituye un importante freno para la expresión mouride. En España e Italia en particular, la comunidad mouride carece de los vínculos histórico-lingüísticos que existen entre Francia y Senegal, y también del trasfondo histórico de la lucha por los derechos de la población afroamericana en los Estados Unidos:

En Estados Unidos hacemos un día de Serigne Touba. Estamos en la calle y lo hacemos sin ningún problema. En Estados Unidos hay más tolerancia religiosa que aquí. Queríamos construir una mezquita en un pueblo aquí en Europa y no nos dejaron. Aquí en Europa dices que eres musulmán y eres terrorista y no tiene nada que ver. Para mí no son terroristas, son delincuentes; solo Dios puede dar y quitar la vida⁵⁵⁵.

Por el contrario, como acto de reconocimiento de la importancia de la cofradía en Senegal y en el extranjero, en las visitas de Serigne Mame Mor en Madrid siempre se

⁵⁵⁵ Entrevista taalibé mouride. Touba-Barcelona, 20/11/11.

cuenta con la presencia del cónsul o del embajador de Senegal. Debido a la ausencia de actos de estas dimensiones, capaces de movilizar a los inmigrantes senegaleses en términos nacionales, podemos argumentar —como es el objetivo de la tesis— que la cofradía trasciende al estado-nación senegalés también en la diáspora, al convertirse en el referente cultural de todo senegalés en la diáspora.

Al día siguiente, se llevó a cabo la segunda parte de la zîyara en el Centro Cultural Islámico de Madrid, popularmente conocido como la Mezquita de la M-30. Al igual que en la Casa de Serigne Touba, los hombres y mujeres taalibé que asisten al evento portan sus mejores *boubous*⁵⁵⁶ para la ocasión. Aunque las actividades del programa son similares a las que se llevan a cabo en el chalet (declamación de khassaïdes, discursos pronunciados por los marabouts, bocadillos, café Touba), el hecho de que se realice en la mezquita de Madrid es un reflejo de las buenas relaciones que existen con otras asociaciones islámicas presentes en la ciudad, así como una reivindicación del mouridismo dentro de la ortodoxia y la *ummah*⁵⁵⁷ musulmana y el islam institucionalizado de la capital española. Al final de un largo discurso pronunciado por Serigne Mame Mor, en forma de conclusión del evento, un taalibé leyó las contribuciones en concepto de hadiyya que logró recaudar la dahira de Madrid:

También hay dahiras en León por ejemplo, pero cuando ellos vienen, no vienen con su nombre [...] ellos vienen y se meten en el mismo nombre, dahira de Madrid. En Barcelona [Cataluña] cada uno, cada pueblo, cada ciudad viene con su representante luego Touba. Pero aquí en Madrid lleva un solo nombre, le llamamos Touba-Madrid. Pero para la representación, para que Serigne Mame Mor sepa que ellos han venido le hablamos, le decimos tal sitio tal sitio tal sitio... pero ellos se juntan con nosotros, en la clausura decimos ha venido tal ciudad y su dahira, ha venido tal ciudad y su dahira⁵⁵⁸.

Este testimonio es un ejemplo de la función federadora que cumple la dahira de Madrid respecto del conjunto de dahiras de menor envergadura presentes en la comunidad autónoma de Castilla y León. Como veremos a continuación, en el caso de Cataluña y Barcelona en particular, a pesar de ser la comunidad autónoma y ciudad que cuentan con más inmigración senegalesa mouride en el estado español, la federación de dahiras aún se encuentra en vías de construcción.

6.3.2.2 Barcelona

⁵⁵⁶ Vestido tradicional senegalés.

⁵⁵⁷ Véase el Glosario.

⁵⁵⁸ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 22/02/11.

La principal diferencia entre Barcelona y Cataluña con el resto de ciudades y regiones que hemos mencionado, es la ausencia de un espacio específicamente mouride, es decir, una Casa de Serigne Touba. Aunque los mouride de Cataluña, impulsados principalmente por la dahira de Barcelona, se encuentran en la fase de crear una federación de dahiras que represente a toda la comunidad autónoma con el objetivo de comprar un terreno y de construir su propio espacio, el gran número de dahiras individuales ha dificultado la misión:

En Madrid yo sé que solo hay un dahira. Yo lo que digo siempre es que hay que tomar Madrid como referencia, porque siempre todo se realiza con más facilidad, porque como son solo uno [...] Pero aquí hay uno en Barcelona, en Manresa, en todos los pueblos, lo que estaría mejor es que se junten para hacer solo uno, al menos una federación de los dahiras porque en Madrid solo es un dahira y tienen una casa de no se cuantos pisos, ya han pagado la hipoteca, una casa enorme. Cuando la gente ve el magal, no pueden creer que los negros, los inmigrantes puedan tener la casa. No hay una federación de dahiras aquí en Cataluña, estamos en ello pero es difícil porque cada pueblo cree que tiene el mejor dahira y para mí no es así la cosa del mouridismo porque si cada uno tira por su lado al final no vamos a tener nada⁵⁵⁹.

Debido a la ausencia de este nivel federativo en el tejido asociativo mouride en Cataluña, los grandes eventos siguen organizándose en locales habilitados para la ocasión. A pesar de que la dahira Touba-Barcelona cuenta con un espacio que sirve como sede para sus reuniones semanales y extraordinarias, se trata de un simple piso alquilado en un edificio situado en el barrio de Besòs Mar, donde se concentra la mayor parte de migrantes mouride de la ciudad.

Una semana antes de la visita de Serigne Mame Mor Mbacké a la ciudad de Barcelona en septiembre de 2011, recibí la invitación por parte del vicepresidente de la dahira Touba-Barcelona para asistir a una reunión extraordinaria convocada por la asociación en la que se afinarían los detalles de la organización del evento.

El objetivo principal de esta convocatoria era reunir la suma de 4000 euros con el motivo de la primera visita de Serigne Mame Mor a Barcelona. Como la recaudación de esta suma resultaba una tarea imposible para la dahira de Barcelona, se hizo un llamado al resto de las dahiras catalanas para hacer contribuciones y celebrar el evento de manera conjunta. Asimismo, al igual que en Madrid, se nombraron varios comités encargados de tareas específicas:

- Un comité encargado de alquilar un local que sirviera como sede para la manifestación. En este caso, se trataría del Casino Aliança de Poble Nou.

⁵⁵⁹ Taalibé mouride, Touba-Barcelona, 19/09/11.

- Otro encargado de organizar los desplazamientos del marabout. Como se me explicó, Serigne Mame Mor, procedente de Salou, debía tomar un barco que lo transportaría a Ibiza para continuar su gira después del evento en Barcelona. Se me recalcó que esta medida de enviar al marabout en barco respondía a la necesidad de “dejar descansar” al marabout, ya que si permanecía durante la noche en Barcelona, los taalibé no lo dejarían dormir esperando verle en su hotel.
- Comité Mame Diarra Bousso, formado por las mujeres mouride para la preparación de la comida.
- Comité de relaciones públicas del evento.
- Además de gestionar las relaciones con los invitados toubab, este comité también estaba encargado de difundir e invitar a participar en el evento a los senegaleses tidjan. Al igual que la representación de las mujeres, esta reunión organizativa contó con un representante de la dahira tidjan.

Otra constante que se observó en las sesiones de trabajo de campo en Madrid y Barcelona fueron las buenas relaciones que se mantienen en la diáspora entre la cofradía mouride y la tidjan:

No hay muchos tidjan aquí. En Granollers y Terrasa sí hay, pero en Barcelona no hay muchos. Nosotros lo que hacemos es que los asociamos porque son senegaleses y son musulmanes. Por ejemplo, hemos pedido a la dahira tidjan que nos presten sus platos para servir la comida a los invitados⁵⁶⁰.

La participación de migrantes senegaleses afiliados a la cofradía tidjan en los eventos organizados por la cofradía mouride también es una prueba de un mayor desarrollo del tejido asociativo mouride con respecto al tidjan:

Los tidjan que hay aquí son pocos. En Madrid, en España y en cualquier parte del mundo. Nosotros sabemos que hay un dahira Serigne Touba y están trabajando mucho y todos sabemos que están trabajando. Pero tidjan, no sé, si hubiera un dahira tidjan muy dinámico tú vas a oír de él. A lo mejor se juntan si hay una fiesta, por ejemplo, para el nacimiento de Mahoma; se llama Gamou. Ellos hacen una fiesta, pero hay muchos mouride también en el Gamou. Tú nunca vas a ver alguien que se sale del mouridismo y se va a otra tarixa, pero al revés sí⁵⁶¹.

Sin contar el hecho de que la zîyara de Serigne Mame Mor Mbacké en Barcelona se realizó en un local alquilado y que no contó con la segunda parte celebrada

⁵⁶⁰ Taalibé mouride, Touba-Barcelona, 20/09/11.

⁵⁶¹ Taalibé mouride, Touba-Barcelona, 20/09/11.

en la mezquita de la M-30, el contenido del programa del evento presentó grandes similitudes con el de Madrid. Un aspecto distintivo de Barcelona, no obstante, fue el servicio de comida ofrecido para los taalibé e invitados. Dada la duración del evento⁵⁶² y el reglamento del Casino Aliança de Poble Nou, a la mitad de la jornada se condujo al conjunto de invitados a un parque cerca del inmueble ubicado a un lado de la playa de Barcelona. Si bien los organizadores se “disculparon” con los asistentes europeos por ofrecer la comida en el suelo, sin cubiertos y en grandes platos colectivos, el efecto que trajo consigo este estilo de servir y compartir la comida fue la reproducción de una práctica cultural (en este caso culinaria) que representa la norma en Senegal.

Las giras de Serigne Mourtala Mbacké, y posteriormente de su hijo Serigne Mame Mor en los países de inmigración, se han convertido en prácticas institucionalizadas cuyo objetivo es fungir como garantes de la transmisión de la filosofía de Amadou Bamba y de la comunidad mouride. Erigiéndose en figuras de marabouts itinerantes, estos marabouts han marcado el territorio de los países de inmigración y han desarrollado espacios mouride a través de la creación de federaciones de dahiras y Casas Serigne Touba como puntos de encuentro y de difusión de la cultura mouride. De esta manera, las visitas del “embajador” del mouridismo en la inmigración se constituyen en “momentos fuertes” de identificación en las trayectorias migratorias de los taalibé mouride⁵⁶³.

Otro objetivo que se ha trazado este linaje maraboútico y que resalta por su transnacionalidad es la vulgarización del mouridismo en el extranjero. En este sentido, la visión de la filosofía mouride que han promovido Mourtala Mbacké y su hijo se inserta naturalmente en la vertiente “intelectual” de la cofradía inaugurada por los estudiantes mouride de la universidad de Dakar y de las universidades francesas desde finales de los años 1970. De hecho, además de ser conocido por sus actividades internacionales, Mourtala Mbacké inició un proyecto educativo desde esta época en sintonía con el cambio de actitud del entonces califa general de la cofradía, Abdou Lahat, hacia las instituciones educativas occidentales. Desde entonces, Mourtala Mbacké, y posteriormente su hijo, han abierto institutos llamadas Al-Azhar en África (Gambia, Costa de Marfil, Gabón, Camerún), en Europa (Italia, España, Francia, Alemania) y Estados Unidos (Nueva York, Washington, Atlanta, Memphis, Detroit y Cincinnati) que buscan combinar educación occidental con educación islámica-mouride.

⁵⁶² Véase el programa en el Anexo.

⁵⁶³ BAVA, Sophie, "Entre Touba et Marseille: Le migrant mouride et la société locale", *ibid.*, p. 589.

En esta misma línea, en noviembre de 2011 se inauguró en Touba la Universidad Cheikh Amadou Bamba. Estos proyectos educativos se han financiado mediante donaciones de algunos países “amigos” de Senegal (Mauritania, Marruecos y Egipto), pero en lo esencial, gracias a los recursos que procura el holding Al-Azhar de Serigne Mame Mor, compuesto por varias empresas de servicios, de transporte, de seguros, de alimentos, minas y agencias de viaje en Senegal⁵⁶⁴.

Por otra parte, los discursos pronunciados por Serigne Mame Mor durante sus giras internacionales siempre van encaminados a promover una visión pacífica y tolerante de la religión musulmana y a favorecer el diálogo interreligioso⁵⁶⁵ al mismo tiempo que se fomentan los valores fundamentales del mouridismo, como el trabajo y la solidaridad, haciendo hincapié en el respeto de las leyes de la sociedad de acogida, la integración y la contribución al desarrollo local⁵⁶⁶:

Mourtala decía que tienes que hacer todas las leyes. Mourtala no llegó a ser califa, pero su labor era trabajar para el exterior. Solo trabajaba para el exterior. Mourtala sabe que los mouride están en todos lados, por eso Mourtala dice que tiene que seguirlos para que no vayan a ensuciar el nombre de Cheikh Amadou Bamba⁵⁶⁷.

Cheikh Mourtala viene cada año. En todo Europa tiene un calendario: país tal, de tal día a tal día, país tal...En 2010 vino 15 de septiembre. Este año también toca septiembre. América, Portugal, Lisboa, Porto, Madrid, Barcelona, Sevilla, Francia, Alemania, Italia. Cada año venía a España. Cuando estaba muy mayor solo venía a Madrid y todas las provincias venían a verle a él. Tenía que estar en Madrid. Él mismo aconsejó comprar esta casa para no molestar a nadie⁵⁶⁸.

En cuanto al tema del respeto de las leyes locales:

Él decía [Mourtala] primero hay que estudiar las leyes de cada país, hay que hablar con la gente, negociar con la gente. Tú vas a un país para mejorar tu vida. No puedes intentar cambiar las leyes de ahí, tienes que conformarte con las leyes del país. Hay que respetar las leyes de España, negociar y pedir al gobierno autorización para cualquier cosa.⁵⁶⁹

Como ya hemos mencionado, a causa de las condiciones migratorias de acceso al empleo y residencia legal, la mayor parte de los senegaleses en España se dedica a la

⁵⁶⁴ Documento especial preparado para la visita de Serigne Mame Mor Mbacké a Barcelona, 26 de octubre de 2011. Véase el Anexo.

⁵⁶⁵ Durante el evento de la zîyara en Barcelona, muchos de los asistentes con los que pude dialogar me indicaron que el principal objetivo de cara a la sociedad receptora era el de promover una imagen pacífica del islam.

⁵⁶⁶ “Senegal, con su guía espiritual. Las reglas básicas de comportamiento para respetar la cultura del país de acogida”, *Diario de Ibiza*, 28/09/10. http://www.webIslam.com/noticias/56309senegal_con_su_guia_espiritual.html (último acceso: 08/09/12).

⁵⁶⁷ Taalibé mouride, Touba-Terrasa, 20/09/11.

⁵⁶⁸ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 25/06/11.

⁵⁶⁹ Taalibé mouride, Touba-Sabadell, 20/09/11.

venta ambulante. Desde las dahiras, se intenta sensibilizar en cierta medida a los taalibé sobre la ilegalidad de la venta ambulante, a pesar de que saben que la mayoría que lo hace no tiene otra opción. Sin embargo, de cara a la sociedad receptora, y en conformidad con la importancia religiosa que reviste el trabajo en la doctrina mouride, surge un discurso mouride que busca promover la tolerancia de esta actividad. Por esto, en las visitas de Serigne Mame Mor, en sus discursos y en los pronunciados por sus acompañantes, se hace énfasis en la importancia del trabajo honrado, al mismo tiempo que se agradece a la sociedad extranjera por recibir a los senegaleses, incluidos a aquellos que por necesidad, se dedican a la venta ambulante.

Es mejor vender que robar. Por eso se ponen en las calles. Es mejor que vender droga o robar. Mourtala nos dijo: “tienen que hacer una casa para que no se olviden de como ser buenos mouride, hay que integrarse en la sociedad española”. El sabe que es difícil pero siempre nos pide que trabajemos de manera legal⁵⁷⁰.

6.4 FUNCIONES DE LA DAHIRA GENERAL EN LA DIÁSPORA

Fue con Serigne Mourtala en 2004. Antes había un dahira aquí pero no estaba muy bien organizado. Pero en 2004 tenemos todo en regla los papeles todo eso. Antes no teníamos bastantes miembros, ni carné de miembro ni nada. Ahora, todos los que están aquí, que son mouride, lo tienen. Las cotizaciones se hacen con la cuenta bancaria, siempre tenemos que vigilar cuanto tenemos ahí. Cada año hacen una evaluación de los gastos... todo lo que hemos recibido, lo que hemos gastado, lo que nos queda, lo que hemos comprado, etc⁵⁷¹.

El testimonio de este mouride madrileño nos revela el proceso de formalización de la dahira en Madrid, cuando sus dirigentes decidieron inscribirla en el régimen asociativo español ante el Ministerio de Justicia en Madrid como asociación religiosa cultural⁵⁷². Además de la obtención de un estatuto oficial, resaltan otras mejoras organizativas, como el carnet de miembro con fotografía, gracias al cual se contabiliza las contribuciones mensuales de cada miembro, así como la gestión financiera de estas a través del sistema bancario. En cuanto a la organización:

Hay presidente, vicepresidente, consejeros. Hay organización de transporte. Hay gente que solo se ocupa de la comida: los que ya comieron los que no han comido. Hay también la información, portavoces. Hay también lo que es la cultura, hay gente que no tiene la

⁵⁷⁰ Comunicación personal Ababacar Sylla, vicepresidente dahira de Barcelona, Barcelona, Besòs Mar, 19/09/11.

⁵⁷¹ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 25/06/11.

⁵⁷² En el caso de Barcelona, la dahira se inscribió ante el Ministerio de Justicia de Cataluña en 2006. Fuente: Ababacar Thiakh, miembro de la dahira Touba-Barcelona.

misma cultura, para hacer el puente entre las culturas, porque cualquier persona puede estar entre nosotros; hay gente que ocupa este servicio. Hay también consejos, los mayores. Ellos también tienen experiencia porque ocupaban cargos [...] cuando hay fallos o errores, ellos nos dan su consejo. Hay también dahira Mame Diarra, que son las mujeres que están dentro también. Cualquier cosa que hacen las mujeres también, por ejemplo cuando hay una reunión esta mujer [la líder] tiene que presentarse para representar a todas las mujeres. Equipo de la limpieza también... Cada equipo tiene su gente⁵⁷³.

Es indudable que uno de los factores que más influyeron en el surgimiento de las dahiras generales o “umbrella dahira” fue el estímulo que aportó Mourtala Mbacké, pero sus funciones no se han limitado a la construcción de Casas Serigne Touba ni a la organización de los eventos que suscitan sus visitas a los países de inmigración, ni a la celebración de las múltiples fiestas mouride a lo largo del año. En realidad, sobre una base permanente, estas dahiras buscan relacionar a los migrantes mouride que se encuentran en un determinado territorio más allá del conjunto de dahiras linaje (dahiras “rama”) a las que pertenecen. Por medio de estas federaciones de dahiras, el migrante mouride encuentra un sistema de redes más amplio que le conecta a la cofradía en su conjunto en un territorio determinado. Existe, por lo tanto, una “división de trabajo” entre las dahiras individuales y las generales⁵⁷⁴. Mientras que el alcance de las acciones del primer tipo, como apuntamos, se limita generalmente a sus miembros, el segundo tipo se encarga de labores más amplias como las siguientes:

- Gestión de las relaciones entre el conjunto de la comunidad de migrantes mouride y la jerarquía en Touba.

Una labor fundamental de estas dahiras es recaudar contribuciones para ser enviadas al califa general sobre una base bimestral o trimestral. En el caso de Touba-Madrid y Touba-Barcelona, aun cuando las contribuciones son de carácter voluntario, estas se reflejan en carnets de miembros donde se registra la suma donada cada dos o tres meses por los taalibé y las taalibé miembros. En el caso de Madrid, la dahira cuenta con más de 1000 miembros (según informantes), y en el caso de Barcelona, al tratarse de una dahira que no agrupa a todos los mouride de Cataluña, sino solo a los de la ciudad, el número es menor: 150⁵⁷⁵.

⁵⁷³ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 25/06/11.

⁵⁷⁴ BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras Among the Mouride Muslim Community of New York", *op. cit.*

⁵⁷⁵ Ababacar Thiakh, Touba-Barcelona. Comunicación personal por Skype, 10/11/12.

Aquí en el dahira tenemos dos tipos de reuniones fundamentales. Cada primer domingo del mes, para juntar el dinero del alquiler, cada uno participa y da veinte euros; juntamos 600 euros para pagar el piso y los gastos: un guía que está aquí: su comida y lo que sea. Tenemos una “caisse” [caja] por si se muere un taalibé y sus parientes no pueden llevarlo a Senegal; sacamos de la caja para llevarlo a Senegal. O si hay una persona, da igual que sea senegalesa, de Guinea, de Mali; si dice que le faltan sesenta euros para comer o para pagar lo que sea, entonces se lo damos porque es un musulmán. Cada primer domingo de mes se juntan todos para recoger los veinte euros. Si no puedes dar, no es obligatorio. La otra reunión fundamental es cada tres meses. Se pide a los miembros que hagan contribuciones para enviar a Touba. Tampoco es obligatorio. Dos, cinco, veinte, cincuenta euros ... Cada quien da lo que puede⁵⁷⁶.

- Mediación entre la comunidad mouride y las autoridades políticas y administrativas locales.

A partir de 2003, tanto Touba-Madrid como Touba-Barcelona están registradas como asociaciones socio-culturales y religiosas en el Departamento de Justicia y en las embajadas o dependencias consulares. Lo anterior les ha permitido relacionarse legalmente con instancias político-administrativas españolas para la renta o la adquisición de terrenos y permisos de construcción (Madrid) o alquiler de pisos (Barcelona) a fin de constituir sus sedes, así como para obtener autorizaciones para la realización de eventos culturales. En el caso de cuestiones como los procesos de regularización de inmigrantes, aunque estas dahiras han desempeñado un importante papel en el ámbito informativo por su poder de convocatoria, la mediación política con las instituciones españolas no se lleva a cabo desde las asociaciones religiosas, sino desde las asociaciones de inmigrantes (ver siguiente inciso).

- Recaudación de fondos para el financiamiento de proyectos locales.

Además de la realización de proyectos destinados para toda la comunidad a la que representan, las dahiras generales también realizan importantes labores sociales con objeto de ayudar en casos individuales. Cuando los recursos de la dahira “rama” a la que pertenece algún determinado migrante son insuficientes para ayudar financieramente algún miembro en problemas, este puede recurrir a la dahira general. Las dahiras cuentan con un comité encargado de gestionar asuntos como la repatriación de los cuerpos de los senegaleses fallecidos en España —e incluso de los cuerpos de otros africanos—, independientemente de su afiliación cofrática.

⁵⁷⁶ Comunicación personal Ababacar Sylla, vicepresidente dahira de Barcelona, *op. cit.*

- Difusión del mouridismo en los países de inmigración.

Además de las visitas de los grandes marabouts o la celebración de los magales —eventos precisos en que la cofradía intenta transmitir la historia y los principios básicos del islam y del mouridismo—, las dahiras generales tienen la función de preservar la imagen moral vehiculada de manera cotidiana. Para lograr esto, cuando dentro del colectivo aparecen comportamientos “incorrectos” o que puedan dañar la imagen, la dahira puede encabezar una acción de censura hacia el (los) responsable(s):

Había un loco el año pasado que estaba todos los días en la calle molestando a la gente y a los coches de policía. Varios dijimos: vamos a hablar con el dahira de esto. Vamos a juntar dinero para llevarlo. Cuando el dahira juntó el dinero para enviarle de regreso a Senegal, él se fue; desaparecido total⁵⁷⁷.

Hoy hay mucha gente que dice que es mouride pero en realidad no sabe lo que es ser mouride, solo conoce la palabra y luego [alguien] sale haciendo tonterías y cosas malas y [se] dice que eso es ser mouride. No. Un mouride siempre, siempre debe saber y seguir los consejos de Cheikh Amadou Bamba⁵⁷⁸.

En esta misma línea de difusión de la filosofía mouride en la diáspora, otro objetivo de las dahiras generales y de las familias de migrantes mouride es la transmisión de la educación mouride a sus hijos nacidos en los países de inmigración.

Más allá de los problemas futuros que plantea para la continuidad y reproducción del movimiento la emergencia de segundas y hasta terceras generaciones compuestas por los hijos de los mouride en la diáspora, la principal preocupación de los padres y las madres mouride en el extranjero radica en el crecimiento y desarrollo de

⁵⁷⁷ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 22/02/11.

⁵⁷⁸ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 12/12/09. Sin embargo, deben ser matizados estos actos de censura y control del comportamiento de los integrantes de la comunidad. Para clarificarlos, me referiré a un ejemplo extraído de mi trabajo de campo combinándolo con inferencias de la observación y de las entrevistas. Las plazas de Cabestreros y de Lavapiés, ubicadas en el barrio del mismo nombre, en el centro de Madrid, son los lugares públicos donde mayor actividad social puede observarse entre los migrantes senegaleses. Además de ser una zona de residencia de los senegaleses en Madrid, esta actividad social también emana del hecho de que en este barrio se concentra la mayor parte de los negocios pertenecientes a los senegaleses, como restaurantes, tiendas de alimentación, locutorios, peluquerías, tiendas de mayoreo. Ahora bien, debido a los altos índices de senegaleses en situación migratoria irregular, muchos se sienten más protegidos y menos detectables para los controles policiales por el hecho de que, al existir negocios legales, el control policial al inmigrante africano se vuelve menos sistemático. Lo anterior permite a algunos grupos de senegaleses traficar con drogas en estas plazas, manteniéndose cerca de los negocios de los migrantes regulares. En mis entrevistas con miembros de la dahira de Madrid, al plantear la pregunta sobre las relaciones entre este grupo de traficantes y la cofradía, siempre obtuve la misma respuesta: “Esos no son mouride”. Sin embargo, esto no generaba una actitud de rechazo contundente entre los dueños de los negocios legales y los traficantes, a quienes se les podía ver conversando amistosamente. Por otra parte, resulta difícil creer que los “camellos” no fueran mouride, ya que muchos de ellos portaban collares con fotos de marabouts mouride, escuchaban zikhr (cantos bayfal) en sus móviles y hablaban entre ellos en wolof.

sus hijos en una sociedad que no comparte sus mismos parámetros morales. En este sentido, resulta significativo el gran número de niños y adolescentes hijos de padres mouride que asisten tanto las celebraciones del Magal como a las visitas de Serigne Mame Mor Mbacké. Además del marco cultural que significan estos eventos, la dahira busca crear daaras en Madrid, escuelas coránicas donde los niños, además de asistir al colegio, puedan recibir por las tardes una educación islámica mouride⁵⁷⁹.

Igualmente, existe entre las familias de migrantes otro tipo de estrategias para educar a sus hijos conforme a los valores del mouridismo. La más común consiste en enviar a los niños nacidos en España a vivir con sus familiares en Senegal para que estos se desarrollen en un contexto cultural mouride. Dicha estrategia representa una ventaja económica, ya que los padres pueden así ahorrar en gastos asociados a la escolarización y manutención de sus hijos en España.

Finalmente, la transmisión de los valores del mouridismo a los hijos puede llevar incluso a supeditar el proyecto económico de los migrantes mouride a la educación de los hijos. Lo anterior puede ejemplificarse en el caso de una migrante mouride que llegó a Madrid sin casarse para trabajar en la limpieza de hoteles y en el servicio doméstico. En Madrid conocería a un migrante mouride que se convertiría en su esposo y en el padre de sus hijos. Con las ganancias de ambos, pudieron abrir un restaurante que les proporcionaba grandes ganancias pero que les absorbía mucho tiempo:

Quando empezaron a crecer mis hijos, tuvimos que cerrar el restaurante y tuve que volver a limpiar mierda. Era un negocio muy bueno, dejaba mucho dinero, pero mis hijos están antes que todo. Por eso volví a limpiar mierda y lo seguiré haciendo hasta que sea necesario⁵⁸⁰.

6.5 LA INTERACCIÓN ENTRE ASOCIACIONES DE INMIGRANTES Y DAHIRAS

Además de la multiplicación de las dahiras tras los procesos de regularización de los años 1980, otra de las posibilidades que otorgaba la regularización del estatus migratorio a ciertos senegaleses era la posibilidad de constituir asociaciones no religiosas de inmigrantes en los países de destino. Debido a la gran cantidad de este

⁵⁷⁹ En el caso de los migrantes mouride en Nueva York, se creó la “Escuela coránica de sábados y domingos para niños” (“Children’s Quranic Saturday and Sunday school”), con sede en Masjid Touba. SALZBRUNN, Monika, *op. cit.*, p. 481.

⁵⁸⁰ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 15/12/09.

tipo de asociaciones que surgían en un ámbito local con la intensificación del proceso migratorio, los senegaleses han desarrollado asociaciones de inmigrantes que cubren los territorios nacionales de los países de inmigración.⁵⁸¹ De esta manera, en el transcurso de los años 1990, en Italia fue creada la CASI (Coordinación de Asociaciones de Senegaleses Inmigrantes)⁵⁸²; en Estados Unidos, el ASA (Asociación de Senegaleses de América), y en España, la AISE (Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España).

Esta última se fundó en 1991, en pleno proceso extraordinario de regularización, y adquiriría personalidad jurídica en julio de 1992. En un principio, AISE solo contaba con sus socios fundadores, pero a medida que el fenómeno migratorio senegalés fue cobrando amplitud durante la década, el número de sus adherentes fue creciendo. Al igual que el resto de asociaciones de inmigrantes senegaleses en los otros países, su junta directiva está compuesta por miembros que representan a los principales grupos étnicos de Senegal, mayoritariamente varones y con una formación técnica o profesional y niveles de educación medios o superiores. Los objetivos que ha perseguido AISE desde su fundación han sido de diversa índole y han dado lugar a una diversa gama de actividades. Desde la reivindicación de derechos junto a otras asociaciones de otros colectivos de inmigrantes a través de denuncias, movilizaciones o campañas públicas, hasta el suministro de servicios de carácter jurídico, social, cultural o de formación a los inmigrantes en dificultades. Igualmente, AISE ha estado involucrada en programas de codesarrollo⁵⁸³.

Como señala Babacar Ndiaye, uno de los miembros fundadores de la asociación:

La idea de formar una asociación surgió en 1991, a raíz de la regularización. Entonces la mayoría de los senegaleses se hallaba en situación irregular. Pensamos que teníamos que asumir la defensa de nuestros propios intereses, que siempre consideramos específicos y diferentes a los de otros colectivos. Las asociaciones que trabajaban con inmigrantes no

⁵⁸¹ La importancia de las asociaciones de inmigrantes en el ámbito local es un reflejo de la historicidad y la expansión del fenómeno migratorio en cada país. En este sentido, en el caso del estado español, existe un mayor número de asociaciones y de mayor antigüedad en Andalucía, el Mediterráneo, Madrid y las islas (Canarias y Baleares) respecto de las regiones donde la inmigración senegalesa es más reciente, como en la cornisa cantábrica, las Castillas y Euzkadi. CRESPO, Rafael, “Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental”, en JABARDO, Mercedes *Senegaleses en España: Conexiones entre origen y destino*, Observatorio Permanente de la Inmigración, Madrid, 2006, p. 136.

⁵⁸² CASI-Coordinamento delle Associazioni Senegalesi in Italia, RICCIO, Bruno, “West African Transnationalisms Compared:Ghanaians and Senegalese in Italy”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 2, Marzo 2008, pp. 217-234.

⁵⁸³ WABGOU, Maguemati, *Inmigración subsahariana en España: los senegaleses en Madrid*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

nos representaban. Necesitábamos una asociación que diera cauce a nuestras reivindicaciones⁵⁸⁴.

Sin embargo, no puede considerarse que AISE o el resto de asociaciones de inmigrantes —aunque se hayan consolidado como importantes interfaces de contacto con las instituciones de los países receptores— representan a la mayoría de los inmigrantes senegaleses, y especialmente para nuestro estudio, a los mouride. Como señala Abdou Mawa, presidente de la Asociación de Residentes Senegaleses de Barcelona, al responder sobre la relación de esta asociación con las dahiras, “la asociación en el barrio de Besòs [sede de la dahira de Barcelona] es religiosa; tiene un poder de convocatoria mucho más fuerte que nosotros”⁵⁸⁵.

La precariedad de los medios materiales de los que disponen dichas asociaciones (locales con equipaciones mínimas)⁵⁸⁶, así como la debilidad de las recaudaciones provenientes de las cotizaciones de sus miembros (a pesar de contar con un alto número de adherentes) y un financiamiento dependiente de las instituciones del país de acogida⁵⁸⁷, palidecen en contraste con las grandes sumas colectadas y recursos movilizados en el marco de las dahiras.

Otro aspecto significativo de la representatividad de las asociaciones de inmigrantes respecto del conjunto de los colectivos presentes en estos países es el origen social de sus líderes y sus juntas directivas. Como argumenta Ralph Grillo, “las asociaciones de comunidades extranjeras a menudo están dirigidas por los inmigrantes que mejor ‘hablan el lenguaje’ de las instituciones en las sociedades receptoras”⁵⁸⁸. Por una parte, todas estas asociaciones son gestionadas por migrantes regularizados y con una formación escolar previa que les permite interactuar con la sociedad de destino. Por otra, una fuerte proporción de los migrantes senegaleses mouride —vendedores y comerciantes— proviene de zonas rurales de Senegal y, por lo general, no ha sido escolarizada. Estas brechas culturales originalmente tienen como consecuencia que los

⁵⁸⁴ JABARDO, Mercedes, *Senegaleses en España*, op. cit.

⁵⁸⁵ Entrevista Ousmane Moussa, presidente de la Asociación de Residentes Senegaleses de Barcelona, 22 de octubre de 2010.

⁵⁸⁶ WABGOU, Maguemati, op. cit.; CRESPO, Rafael, op. cit., p. 140.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ “Las asociaciones de comunidades extranjeras a menudo son moldeadas por los inmigrantes que mejor ‘hablan el lenguaje’ de las instituciones en las sociedades receptoras”. GRILLO, Ralph, *Ideologies and Institutions in Urban France: The Representation of Immigrants*, Cambridge University Press, 1985, en RICCIO, Bruno, “From ‘ethnic group’ to ‘transnational community’? Senegalese migrants’ ambivalent experiences and multiple trajectories”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 4, octubre 2001, pp. 583-599.

líderes de las asociaciones sean percibidos a menudo como “intelectuales” o “amigos de los blancos” y no gocen por lo general de la confianza del conjunto del colectivo.

Asimismo, es importante señalar que una interacción más abierta con la sociedad receptora como la que se promueve desde estas asociaciones ha encontrado la resistencia de ciertas personas cercanas a los líderes religiosos y a los grandes mayoristas. Como argumenta Riccio, debido a que una de las funciones principales de las asociaciones de inmigrantes concierne la mediación con las instituciones del país de destino para lograr la legalización y el acceso al empleo formal de aquellos en situación irregular, los grandes mayoristas no ven con buenos ojos la posible incorporación de sus principales compradores —los vendedores ambulantes— a otros tipos de trabajo⁵⁸⁹.

Finalmente, Donald Carter también percibió una situación similar en su investigación sobre la inmigración senegalesa en Turín. En una ocasión, un marabout le señaló las controversias en torno a las relaciones entre la asociación de inmigrantes de Milán y la daira turinesa. Para este líder religioso, era un error que la asociación de Milán no estuviese constituida sobre bases religiosas, ya que de esta manera se corría el riesgo de que la asociación fuera utilizada para otros propósitos. Por el contrario, esta posibilidad no existía en la daira, que se vinculaba con la organización central de la cofradía y estaba controlada exclusivamente por los mouride⁵⁹⁰.

A través de nuestras observaciones del terreno en España, así como a través de investigaciones realizadas en otros países con una alta tasa de inmigración senegalesa, se concluye que, si es verdad que las asociaciones de inmigrantes senegaleses han desempeñado un importante papel en el proceso de integración de los senegaleses en estos países, desde la perspectiva de los migrantes mouride, estas se encuentran lejos de ser el eje asociativo principal. En este sentido, y para reforzar el argumento central de la tesis, las asociaciones de inmigrantes constituyen un mecanismo estratégico de interacción con las instituciones políticas de los países de inmigración, con el fin de consolidar el proyecto religioso de la sociedad transnacional mouride.

Al igual que en Francia, los procesos de regularización por medio de los cuales los migrantes senegaleses obtuvieron una residencia legal en los países de inmigración tanto en Europa como en Estados Unidos, permitirían a los comerciantes y trabajadores

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ CARTER, Donald Martin, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, op. cit., p. 80.

mouride que se beneficiaron de dichos procesos poner en marcha una dinamización de las dahiras que afianzaría la presencia transnacional de la cofradía.

Pese a la gran cantidad de mouride afiliados a las dahiras generales en los países de inmigración, los marabouts han ejercido poca influencia en cuanto a las preferencias políticas de sus discípulos. La mayoría de los migrantes mouride rechaza la práctica del ndigël para votar por un candidato e incluso cuestiona el derecho de los marabouts-ciudadanos para presentarse a algún cargo público.

Esto podría ser un reflejo de la propia evolución que ha sufrido la práctica del ndigël en Senegal desde la introducción de la política electoral y el sufragio universal en 1946, aunque la autonomía financiera respecto de los patrones clientelares que imperan en Senegal también es un factor considerable.

Los líderes de las dahiras generales han adoptado una postura de estricto distanciamiento con la política y con los políticos; no obstante, en el caso de algunas dahiras más pequeñas, sus líderes han intentado instrumentalizar el espacio religioso con fines políticos. Esta estrategia ha resultado ser muy limitada, pues estos líderes no gozan ni de la autoridad social de los marabouts en Senegal, ni de los recursos económicos para movilizar a los discípulos mouride afiliados a estas dahiras. En el caso español, nunca se ha planteado apoyar un proyecto político desde las dahiras, aunque haya políticos senegaleses que han viajado a España para hacer campaña entre los migrantes senegaleses e intentan acercarse a ellos por medio de las asociaciones de inmigrantes o a través de sus vínculos de parentesco. Sin embargo, en el caso de la dahira, “hay que saber que la relación va más allá de lo político”⁵⁹¹.

CONCLUSIÓN

En este capítulo se analizó en un primer momento el contexto político senegalés de finales de los años 1990. Aun cuando el PS había logrado mantenerse en el poder desde la independencia gracias a una combinación de estrategias —fraudes electorales, reformas democráticas parciales, represión y cooptación de las fuerzas de oposición y religiosas—, para las elecciones del año 2000 se enfrentaba al descontento generalizado de la población, a la crispación de la oposición y al alejamiento de las principales figuras religiosas del proceso electoral. Finalmente, todos estos factores se conjugaron

⁵⁹¹ Ababacar Thiakh, miembro de la dahira Touba-Barcelona.

para que Wade y el PDS ganaran las elecciones, con lo que se produjo la primera alternancia política en Senegal. Es importante mantener la continuidad de la argumentación histórica, ya que —como se apreció en el desarrollo del capítulo— la llegada a la presidencia de Wade supuso también la llegada de un taalibé mouride al puesto más alto de la jerarquía política senegalesa. Esto trajo consigo una renovación del debate histórico sobre el papel de la religión en la política senegalesa, dado que la expresión pública de su pertenencia a la cofradía ponía en tela de juicio la autonomía del estado frente a la política y viceversa.

En un segundo momento, el capítulo abordó la problemática de la evolución del espacio transnacional mouride en migración: la evolución de las dahiras en los principales destinos migratorios de Europa y Estados Unidos. Por medio de una estrategia asociativa que asemeja al proceso de inserción urbana mouride que había comenzado a partir de la década de los años 1940 pero sobre todo a partir de los años 1950 en Senegal, el análisis ha buscado establecer similitudes en la creación, multiplicación, diversificación y, finalmente, unión y federación de dahiras en los países de inmigración. Como se observó, la lógica de la organización religiosa mouride es predominante entre los migrantes internacionales senegaleses. A la luz de este descubrimiento, es importante reiterar que los referentes culturales mouride suelen convertirse en medios para expresar la pertenencia y la identidad nacional senegalesa.

Por último, una clave en este proceso de unificación de las asociaciones e instituciones mouride en la diáspora, así como en la recreación y recomposición de los reflejos identitarios religiosos, han sido las visitas de los líderes religiosos a sus seguidores migrantes. Particularmente, las de Serigne Mourtala Mbacké y ahora las de su hijo Serigne Mame Mor han desempeñado un papel de primer orden en la institucionalización del espacio mouride, así como del grado de integración de la comunidad mouride en los países de inmigración.

**CAPÍTULO 7. EXTRATERRITORIALIDAD, ECONOMÍA ESPIRITUAL Y
NUEVAS LEGITIMIDADES MOURIDE: LOS CALIFATOS DE LOS NIETOS
DE BAMBA (de 2007 a la actualidad)**

INTRODUCCIÓN

Como se ha insistido a lo largo de la tesis, el crecimiento y desarrollo histórico de Touba, la capital mouride, es el resultado, por un lado, de las relaciones entre la jerarquía Mbacké y la clase política que representa al estado senegalés, y por otro, de la extensión geográfica global del espacio migratorio mouride.

En primera instancia, este capítulo busca determinar el proceso de urbanización y politización de Touba mediante un análisis de la evolución de su estatus legal tal como se define respecto de la jurisdicción del estado. Dada la importancia política, económica y simbólica que ha adquirido la capital mouride en las últimas décadas, en este capítulo se hace un especial énfasis en la problemática transnacional que supone Touba (en la temporalidad que suponen los últimos dos califas) tanto en las relaciones con el estado como para el desarrollo de la cultura migratoria mouride.

En segunda instancia, derivado de la posición privilegiada de este estatus, este capítulo busca describir el complejo sistema de redes transnacionales mouride dispersas en el ámbito mundial, que trascienden con su propia lógica los límites de control del estado y que conforman un auténtico circuito de bendiciones, una economía espiritual transnacional cuyo centro neurálgico es Touba, capital sagrada y centro financiero de la economía mouride.

Sin embargo, Touba no es únicamente la proyección espacial de la cofradía y de sus relaciones con el estado senegalés; es también la recreación de miles de mouride dispersos en el mundo. De esta dispersión, el fenómeno *modou-modou*⁵⁹² es su expresión más visible en la diáspora y en la propia urbe mouride, e incluso en la capital senegalesa. La economía toubana refleja la evolución de las redes migratorias de los mouride desde que estos comenzaron a trasladarse de su región de origen a los pueblos, para posteriormente instalarse en las ciudades senegalesas, africanas, europeas, asiáticas y norteamericanas. El fenómeno modou en un ámbito local se encuentra en la base de la explosión demográfica de la capital mouride con el *boom* de la inversión inmobiliaria a partir de los años 1990.

De este proceso migratorio, el gran Magal de Touba celebrado anualmente es el momento más intenso de la cofradía, con la participación de discípulos mouride venidos

⁵⁹² Modou es abreviación de Mamadou. Aunque con el tiempo esta categoría de vendedores llegó a ser sinónimo de los migrantes mouride que partían al extranjero para hacer fortuna, en su origen designaba solo a aquellos que provenían de las regiones rurales de Senegal, instruidos en las daaras y con un fuerte apego a su marabout. Véase el Glosario.

de todo Senegal y del resto de los países de migración.

Finalmente, este capítulo contempla las dimensiones más recientes de la tarixa mouride, productos del fenómeno de la fragmentación de la autoridad mouride, fruto a su vez de lo que se ha llamado el “malestar califal”. Desde la renovación islámica de los años 1970 en Senegal, asistimos a una mouridización de la sociedad senegalesa a través de su participación en la economía informal y del desarrollo de una vertiente intelectual del mouridismo. Nuevas legitimidades han dado lugar a nuevos movimientos que intentan posicionarse en las redes mouride por medio de su afirmación en el espacio urbano de Touba y que desafían la legitimidad espiritual de los herederos de Amadou Bamba.

Pero también este proceso de renovación islámica trajo consigo otro tipo de transformaciones en el mouridismo. A raíz de su integración en el contexto urbano y de una participación cada vez más marcada de las mujeres mouride en las dahiras, estas comenzaron a percibir la posibilidad de crear ellas mismas las suyas. Desde entonces, asistimos a una feminización del mouridismo que no solo ha ofrecido un canal asociativo mouride exclusivamente femenino dentro de las lógicas patriarcales de la sociedad islámica mouride, sino que repercute a su vez en el proceso de mouridización de la sociedad senegalesa y de la plaza de la mujer en ella.

Por último, al igual que el mouridismo urbano significó un espacio asociativo propio para las mujeres, también hizo lo propio con los jóvenes. Tanto el sistema de castas precolonial wolof como el derecho islámico prescriben obediencia de los hermanos menores a los hermanos mayores. En gran medida, el proyecto nacional poscolonial senegalés se basaba en el refuerzo de este tipo de jerarquías tradicionales. En este sentido, los movimientos de MMUD de Modou Kara y los thiantacounes de Cheikh Béthio Thioune en Senegal y en el extranjero son ejemplos de las expresiones contemporáneas de la juventud senegalesa tras la desilusión del proyecto nacional y de una cofradía mouride cada vez más heterogénea por su composición, así como por sus objetivos.

7.1 LA EXTRATERRITORIALIDAD DE TOUBA Y EL SISTEMA TRANSNACIONAL MOURIDE

No es posible comprender las transformaciones que ha vivido el movimiento

mouride en las últimas tres décadas sin atender al fenómeno de urbanización, modernización y globalización de su capital, Touba. En 1913, era una simple aldea con una población ligeramente mayor de 500 habitantes. Para 1976, era de 29.634; en 1988, de 138.896, y en 2000, de cerca de 300.000⁵⁹³. Con una tasa de crecimiento del 15 por ciento entre 1958 y 1988, y del 19 por ciento entre 1988 y 1998, Touba, con una población estable calculada en 700.000 habitantes (triplicada durante los festejos del Gran Magal) se ha convertido en la segunda urbanización más importante de Senegal únicamente por detrás de la aglomeración Dakar-Pikine. Además de estas tasas de crecimiento, la superficie construida de Touba pasó de 574 hectáreas en 1970 a 3900 hectáreas en 1990, mientras que al inicio del siglo XXI son ya más de 12000 hectáreas construidas.⁵⁹⁴

Sin embargo, a pesar de este ritmo de crecimiento y de estas dimensiones —características de una gran urbe—, Touba es considerada en la ley del dominio nacional senegalés como una comunidad rural, una aldea. ¿A qué se debe lo anterior? ¿Cuáles son los factores que han permitido que Touba se haya expandido de este modo, tomando en cuenta que se ubica a unas 3-5 (o incluso 10)⁵⁹⁵ horas en coche de Dakar, en una zona semidesértica, con temperaturas extremadamente altas y problemas de agotamiento del suelo desde mediados del siglo XX debido al declive del cultivo del cacahuete? Como se puede apreciar, el crecimiento de Touba, depende en última instancia de las prácticas transnacionales que sus adeptos realizan en un contexto típico de globalización.

En primer lugar, debemos tomar en cuenta que Touba es la proyección espacial urbana de la cofradía mouride y su organización social, sus mutaciones contemporáneas y su visión del mundo⁵⁹⁶. Si bien la cofradía mouride ha sido estudiada desde sus orígenes por un gran número de investigadores y a partir de una gran diversidad de perspectivas científicas, pocos estudios han abordado la problemática mouride desde la

⁵⁹³ DIOUF, Mamadou, "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture* 12, 3, 2000, p. 689.

⁵⁹⁴ "Con esta tasa de crecimiento [15%] de Touba, en diez años no se habla más de Dakar, sino de Lagos". Entrevista a Serigne Moustapha Mor, marabout del barrio Darou-Khoudouss. Touba, 06/12/09.

⁵⁹⁵ Durante la realización del trabajo en Senegal, para permanecer apegado a las realidades locales y al objeto de estudio se decidió hacer el viaje a Touba mediante el servicio de autobuses mouride diseñado para tal efecto. Como una de las máximas de estos transportistas es recoger al mayor número de pasajeros en el trayecto, el viaje duró 10 horas debido a las constantes paradas, a un atasco de una de las ruedas y a un viajero que abordó el transporte con los bloques de ladrillos destinados a la construcción de su vivienda en la capital mouride.

⁵⁹⁶ GUÈYE, Cheikh, "Touba, enveloppe et produit d'une confrérie en mutation", en DIOP, M. C., *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, Paris, 2002, p. 597.

óptica de la transformación urbana de su capital. Por esta razón, creemos indispensable para nuestra investigación —la construcción histórica del espacio transnacional mouride a través de las interacciones político-económicas entre la cofradía y el estado senegalés— el incluir las conexiones entre la expansión internacional de este movimiento y el impacto de la expansión en su foco de origen.

Aun cuando resulte complicado establecer una fecha exacta del inicio de la transformación urbana de Touba, esta puede situarse alrededor de los años en que Senegal obtuvo su independencia política. La gran movilización de taalibé y del gobierno de Senghor en torno a la finalización de las obras de la gran mezquita, las primeras distribuciones de unidades de terreno y la instalación del califa en la capital mouride se convirtieron en elementos estructurantes de primer orden del crecimiento urbano de Touba⁵⁹⁷.

Sin restar importancia a estos factores situados en la base del proceso de urbanización de Touba, el crecimiento de la capital mouride en las últimas décadas se debe en gran medida a los efectos de las dinámicas migratorias de la cofradía y a las adaptaciones y recomposiciones que estas han traído consigo en la organización y las prácticas políticas, económicas y religiosas que han caracterizado a la tarixa mouride en las últimas cuatro décadas. De esta manera, debemos considerar la dispersión geográfica de los taalibé y su inscripción espacial, primero en las ciudades senegalesas y después en el extranjero, y el crecimiento de Touba, como dos elementos de un mismo movimiento transnacional. El crecimiento de Touba no tiene sentido si no se le asocia al resto del “territorio mouride”, conformado por la multiplicidad de comunidades transnacionales que participan en la realización permanente del sueño de su fundador. Touba es el centro de una “tela de araña”⁵⁹⁸ de donde parten las redes y conexiones transnacionales mouride. Asimismo, pese a que la dimensión económica del movimiento, tanto en Senegal como en la diáspora, ha desempeñado un papel central en el crecimiento de la cofradía en todo momento de su historia, esta es indisociable de sus motivos y prácticas religiosas.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 599.

⁵⁹⁸ GUÉYE, Cheikh, *Touba. La capitale des mourides*, op. cit.

7.1.1 Las relaciones estado-cofradía y la posición particular de Touba en el territorio senegalés

En muchos aspectos, la ciudad de Touba y sus paradojas reflejan la estrecha relación e influencia que ha mantenido y ejercido la cofradía mouride en la construcción del estado senegalés. Su imponente mezquita fue construida parcialmente gracias a la financiación francesa como parte de los servicios prestados por la administración colonial a la jerarquía, es decir, a la familia del fundador Cheikh Amadou Bamba y sus seguidores, a cambio del control social establecido a través del sistema de dominación religiosa y el reconocimiento paralelo de la legitimidad del régimen colonial. Como bien es sabido, la colaboración con el régimen les ha proporcionado una especie de inmunidad política que ha convertido a Touba en un territorio donde la autoridad *de facto* no es la del estado sino la del califa general. La mayor contradicción de Touba, que a su vez es fuente de la legitimidad de la autoridad califal, reside en el hecho de que está considerada dentro de la ley del dominio nacional como una comunidad rural, como una aldea, al mismo tiempo que su crecimiento urbano la coloca en el segundo puesto demográfico después de Dakar. Esta contradicción es la muestra más clara de la subordinación del estado a la cofradía en Touba. De esta manera, se llega a la situación en que una ciudad, que en teoría debería estar gobernada por autoridades municipales electas popularmente, se halla en la práctica gobernada por un consejo rural designado por una autoridad religiosa. Aun cuando el consejo rural de Touba sea una dependencia estatal, sus dirigentes siempre han sido previamente seleccionados por la autoridad califal. Además, el presupuesto que recibe el consejo rural de Touba por parte del estado es mucho mayor que el otorgado al resto de comunidades rurales de Senegal, lo que resulta una clara señal del clientelismo entre la clase política y la jerarquía marabútica y demás actores influyentes en la cofradía mouride⁵⁹⁹.

Si bien el caso del consejo rural de Touba y el de las cooperativas agrícolas son claros ejemplos de reappropriación mouride de las instituciones estatales, la mayor prueba de la posición privilegiada de la cofradía en el marco del estado se encuentra en el estatuto de extraterritorialidad del cual goza Touba respecto del resto del territorio nacional senegalés. No obstante, ¿cómo se llegó a este estatus de extraterritorialidad?

Touba ha estado registrada oficialmente como parte del estado desde la época

⁵⁹⁹ *Ibid.*

colonial, al igual que en la época independiente. Sin embargo, el título inmobiliario de Touba señala que esta es propiedad de la familia de Amadou Bamba por medio del “derecho de hacha”⁶⁰⁰.

Al igual que las instituciones estatales como las cooperativas, este título ha sido reinterpretado y reapropiado por la cofradía para justificar un estatus particular de extraterritorialidad *de facto*. Ahora bien, mientras que un título inmobiliario atañe al derecho de propiedad, el estatuto de extraterritorialidad concierne al derecho de soberanía nacional en teoría ejercido por el estado. Aunque Touba forma parte del territorio soberano senegalés, un acuerdo tácito entre el gobierno y la élite religiosa ha conducido al primero a delegar este derecho a la segunda por el control territorial que esta ejerce debido a su legitimidad social⁶⁰¹.

Por otra parte, la organización urbana por el cuerpo marabóutico junto la cuestión de la soberanía en un contexto de explosión demográfica conlleva importantes retos en el ámbito de la seguridad. Desde hace aproximadamente dos décadas, varias personas han perdido la vida o han sido detenidas con razón o sin esta por atentar contra la vida del califa general o de otros marabouts influyentes. El estatuto de extraterritorialidad ha tenido otros efectos no esperados, como la llegada de criminales buscados por la justicia en Dakar u otras ciudades senegalesas. Señala Cheikh Guèye que “Touba es una gran ciudad sin un verdadero servicio de policía desde que los *Baye Fall* [bayfal] fueron destituidos de esta función”⁶⁰².

Cuando los problemas de seguridad que acompañan a toda gran ciudad comenzaron a cobrar una mayor amplitud, se designó una brigada especial de policía que, sin embargo, solo podía actuar con la autorización del califa. Como la acción de esta brigada resultó insuficiente, desde hace unos años se ha dado una proliferación de “milicias de vigilancia” en muchos barrios de Touba. A través de estos problemas que genera la gestión de la seguridad de la ciudad santa, podemos percatarnos de cómo la autoridad califal e incluso la de la cofradía en su conjunto se encuentran sobrepasadas por el desarrollo urbano que ellos mismo proyectaron. En este sentido, “Touba está lejos de ser el paraíso del cual soñaba Cheikh Amadou Bamba”⁶⁰³.

Finalmente, en el ámbito económico, es necesario señalar que la expansión de la

⁶⁰⁰ El derecho de “hacha” se refiere a la acción de talar los árboles de una superficie donde se fundaría una aldea. *Ibid.*, p. 628.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² GUÈYE, Cheikh, *Touba. La capitale des mouride* Karthala, París, 2002, p. 272.

⁶⁰³ *Ibid.*

cofradía hacia Europa, Asia y Norteamérica desde los años 1980 también fue posible gracias al estatus extraterritorial de Touba. Desde los años en que el cultivo comercial del cacahuete representaba la principal actividad económica mouride, cuando el estado senegalés fijaba el precio de venta del cacahuete a un nivel que los campesinos mouride juzgaban muy bajo, estos preferían aprovecharse de las redes y mercados comerciales paralelos conectados con Gambia para comercializar ahí su producto a un mejor precio. El ya mencionado desarrollo de la actividad económica contrabandística es reflejo a su vez de la extraterritorialidad, así como de la extraversion y globalización de la cofradía. En este marco contextual, cabe preguntarse si Touba y la cofradía mouride no son en realidad los verdaderos vectores que permiten la continuación del proyecto de construcción nacional y no lo opuesto. A este respecto, es significativo reflexionar sobre la intensa actividad política que se da cita en Touba durante los períodos de campaña en las vísperas de elecciones. El intenso cortejo que realizan los políticos senegaleses en busca de algún ndigël o, en su defecto, alguna declaración favorable de algún marabout, sugieren que, lejos de representar su sombra subversiva, Touba es la verdadera matriz política del estado. Dicho esto, resulta elocuente la proposición de Bayart que señala que el gobierno de Dakar es una mera extensión de la política de Touba y no lo contrario. Igualmente elocuente resulta la expresión generalizada entre los taalibé mouride que argumentan que “Touba hace más por el estado que el estado por Touba”, y que ha llevado a más de uno a declarar (irónicamente) que Touba es la verdadera capital de Senegal⁶⁰⁴.

7.1.2 Los circuitos económicos espirituales

Para los millones de hombres y mujeres mouride en la actualidad⁶⁰⁵, la afiliación a la cofradía no ofrece únicamente la promesa del paraíso, sino también el acceso a formas de comercio y de producción en el presente. Para estas alturas, debe resultar claro que la cofradía mouride rebasa por mucho el simple registro religioso para invadir todos los aspectos de la vida contemporánea senegalesa. En Touba y en Dakar hay gran presencia de signos de esta prosperidad material que se consigue por medio de la

⁶⁰⁴ AYORINDE, Peter. “Touba, l’autre capitale du Sénégal”, *Afrique Magazine*, 10/01/14, <http://www.afriquemagazine.com/cplus/article/touba-l-autre-capitale-du-senegal/1/55/295>, último acceso 01/09/14.

⁶⁰⁵ Se estima que la población senegalesa afiliada a la cofradía mouride actualmente se cifra en aproximadamente en cinco millones lo cual representa entre 30 y 40% del total nacional. BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*

participación en la economía espiritual transnacional mouride. Grandes casas, coches de lujo, tiendas, mezquitas, hospitales, ropa, estaciones de gasolina, etc., que contrastan agudamente con el contexto decadente del estado poscolonial tras más de dos décadas de programas de ajuste estructural, devaluación de la moneda y crisis de la producción agrícola del cacahuete de la cual depende la economía senegalesa. Como hemos indicado, son estos signos de afluencia, más que la pobreza recalcitrante y las escasas oportunidades laborales, las que han impulsado la salida de tantos jóvenes senegaleses en busca de fortuna en el exterior por todos los medios, incluido el más dramático de ellos: el viaje en patera hacia Canarias.

Los magales son manifestaciones que reciben cobertura mediática nacional, lo cual les permite mayor alcance y publicidad. Por ejemplo, mediante la transmisión televisiva del evento (por sistemas satelitales) y las reproducciones que se hacen de este en diversos DVD que circulan entre Senegal y los países de inmigración, los mouride en el extranjero pueden observar escenas de la redistribución que llevaban a cabo los marabouts de sus contribuciones religiosas⁶⁰⁶.

Mucho se ha comentado sobre la importancia en la actualidad de las remesas enviadas por los inmigrantes a sus familias como paliativos a situaciones de crisis económica en los países de origen, e incluso como motores del desarrollo. Sin embargo, el éxito de esta práctica financiera transnacional, en el caso de los senegaleses y especialmente los mouride, radica en el hecho de que tienen lugar fuera de la órbita de la regulación formal.

A causa de la extensión de las redes comerciales mouride fuera de Senegal, así como de una mayor presencia de migrantes senegaleses en los países y ciudades europeas y americanas, ha aparecido una serie de negocios dedicados a la transferencia de divisas y a la importación-exportación de mercancías. Para ilustrar el funcionamiento de este tipo de negocios, nos referiremos a la empresa Kara International Exchange con sede en el mercado de Sandaga en Dakar y sus corresponsales en la ciudad de Nueva York.

Esta empresa funciona a través del principio de *hawala* (transferencia), por el que los comerciantes llevan a cabo operaciones financieras basadas en transacciones de crédito que permiten transferir dinero a distancia sin moverlo, sin intercambiar ningún tipo de bienes ni moneda. Kara International permite a cualquier comerciante o

⁶⁰⁶ BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*, p. 60.

migrante mouride depositar una cierta cantidad, más una módica comisión con un agente de la empresa en Nueva York. El agente neoyorquino se pondrá entonces en contacto con su corresponsal en Dakar vía fax o correo electrónico para que se le entregue a los familiares del migrante o socios del comerciante la cantidad acordada. Posteriormente, el agente de Dakar recupera sus fondos cuando se desplaza a Nueva York para suministrarse en mercancía, la cual es enviada a Senegal vía marítima en un contenedor. Las ganancias obtenidas tras la venta de esta mercancía sirven para mantener la liquidez de la empresa en Senegal y para realizar más transferencias de este tipo.⁶⁰⁷ Los comerciantes mouride involucrados en la transferencia de remesa, se benefician de las redes de la cofradía y de la confianza entre los discípulos. En realidad, todas las transacciones efectuadas vía las redes económico-religiosas se basan en la confianza y en acuerdos verbales⁶⁰⁸. El comerciante evitará los costos asociados al transporte de dinero, comisiones de bancos y aduana⁶⁰⁹.

Los migrantes mouride tienen a su disposición un servicio de transferencia de remesas que evita los gastos asociados a las onerosas comisiones cobradas por agencias remesadoras oficiales (Western Union, Money Gram) que operan a través del sector bancario formal. Todas las operaciones económicas basadas en el principio de hawala se realizan sin la firma de contratos o la interferencia de oficiales gubernamentales⁶¹⁰. Este tipo de empresas también opera en la ciudad de Madrid:

Hay un tío que vive, que está en Lavapiés. Tú le das el dinero y él está trabajando con una persona que está en Senegal. Entonces, lo que hace es llamar a esta persona y decirle que cuando venga tal persona, tú dale tal, haz el cambio. Pero te quitan mucho menos que Western Union y encima es muy rápido porque le das el dinero y puedes llamar para que vayan a recogerlo el mismo día en Senegal. Si un euro es igual a 655 CFA, él te manda cada euro por 625 CFA; te quita muy poco⁶¹¹.

Sin embargo, en ocasiones, las empresas cuyo funcionamiento se basa en el principio hawala se ven obligadas a realizar transferencias físicas del dinero. Esto

⁶⁰⁷ KANE, Ousmane, *The Homeland is the Arena*, *op. cit.*, pp. 90, 91; BUGGENHAGEN, Beth, *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰⁸ BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity", *op. cit.*, p. 169.

⁶⁰⁹ "A diferencia de los modou-modou, los comerciantes que mueven su mercancía en grandes bolsas rojas o azules de plástico y que cargan con varias maletas en los aeropuertos, los comerciantes de Kara International se comportan más como hombres de negocios modernos. Sin llevar con ellos grandes cantidades de dinero ni equipaje, se mueven sin estorbos a través de los aeropuertos internacionales." BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*, p. 76. Traducción del inglés mía.

⁶¹⁰ TALL, Serigne Mansour, "Kara Exchange International", en BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The Role of the Dahiras Among The Murid Muslim Community of New York", *op. cit.*; GUEYE, Cheikh, *Touba, la Capitale des Mourides*, *op. cit.*

⁶¹¹ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 03/07/11.

ocurre porque a menudo los agentes en Dakar se encuentran faltos de fondos líquidos. En este caso, para conservar la reputación de un sistema que basa su éxito en la efectividad y en el pronto pago de las remesas, Kara International Exchange y otras empresas similares recurren a una red más amplia de contactos y de amigos para saber quiénes viajan ese mismo día a Senegal. Una vez en posesión de esta información, el agente se apresura al aeropuerto cargado de efectivo que distribuirá entre los viajeros para que estos lo entreguen al agente de Dakar a su llegada a Senegal y puedan completarse las transferencias a los destinatarios⁶¹².

A partir del análisis de este tipo de transacciones resulta evidente que un componente básico para su funcionamiento reside en el alto grado de confianza producto de la afiliación común a la cofradía mouride. Por otra parte, aunque el ejemplo de las remesas y su canalización son reflejo de acciones individuales (envío de remesas a miembros familiares) o comerciales (transacciones de crédito entre comerciantes) que se realizan por medio de instituciones económicas que escapan a la regulación estatal, las donaciones religiosas (hadiyya), fruto de su trabajo (khidma), que realizan los discípulos a los marabouts cumplen el mismo propósito. A través de este tipo de prácticas financieras y sus dimensiones morales, los discípulos crean y encierran la riqueza en circuitos mouride para crear formas de valor que no están determinadas por las leyes del mercado⁶¹³.

De acuerdo con Mamadou Lamine Mbacké —intelectual mouride—, el khidma es “el sacrificio que uno hace en nombre de Dios al realizar un trabajo no remunerado o al dar una parte de su riqueza”⁶¹⁴. Mientras que esta concepción del trabajo sin retribución financiera es lo que ha llevado a catalogar en muchas ocasiones a la cofradía mouride como un sistema de explotación, los intelectuales mouride responden que no es así, ya que “el khidma no es una responsabilidad exclusiva de los discípulos”⁶¹⁵. Según la doctrina mouride, realizar el khidma es una responsabilidad de la cual nadie está exento. Los cheikhs deben hacerla también. Mientras que los primeros taalibé mouride realizaban los trabajos agrícolas en las daaras como expresión de khidma, los migrantes mouride en el extranjero donan dinero en calidad de hadiyya para realizar su khidma⁶¹⁶.

⁶¹² KANE, Ousmane, *op. cit.*, *ibid.*

⁶¹³ BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*, p. 64.

⁶¹⁴ MBACKÉ, Mouhamadou Lamine, “Summary of Lectures during the 2002 Magal”, *A Special Publication of Murid Islamic Community of America*, Julio, 2002, p. 15.

⁶¹⁵ BABOU, Cheikh-Anta, “The Murid Ethos and the Political Economy of the Muridiyya”, *A Special Publication of Murid Islamic Community of America*, Julio 2001. *Ibid.*, p. 22.

⁶¹⁶ KANE Ousmane, *op. cit.*, p. 153.

Finalmente, Wadoud Mbacké (otro intelectual mouride) argumenta que el khidma y el sirve para reproducir el “sistema de solidaridad”⁶¹⁷. Aunque es verdad que algunos marabouts viven de manera sumamente ostentosa (en grandes concesiones, mantienen a numerosas esposas y a sus hijos, y poseen coches de lujo), en un contexto marcado por la pobreza, también es cierto que redistribuyen parte de su riqueza financiando proyectos comunitarios o ayudando a los más necesitados⁶¹⁸.

Además del concepto de khidma, existe la creencia entre los mouride que la riqueza de una persona, si no se hace circular, no tiene ningún valor. Por el contrario, cuando esta es ofrecida al marabout o a Cheikh Amadou Bamba, el taalibé puede de esta manera beneficiar de su baraka⁶¹⁹. La prueba de la eficacia de esta baraka, es decir, la prueba de la mediación del marabout por sus discípulos ante Dios se vuelve visible para los mouride que realizan sus inversiones espirituales cuando los negocios van bien, cuando se obtiene una visa, cuando se gana una elección o cuando se realizan obras de canalización de aguas o alumbrado eléctrico en la ciudad de Touba, que dan testimonio de haber puesto en movimiento la riqueza dentro de los circuitos mouride.

Hay gentes muy ricas, y son mouride ahora. El dinero que dan, saben que lo van a distribuir... Los más ricos de Senegal todos son mouride y todos invierten en Touba. Ese no es dinero para guardar, es dinero para invertir en la comunidad, para que nadie se quede atrás. Los millonarios mouride no son como los jeques árabes que dicen yo soy el más millonario del mundo⁶²⁰.

Esta creencia en el valor del dar y en la circulación de la riqueza a través de los circuitos sagrados mouride cobra gran importancia en los países de inmigración con el motivo de las visitas de los grandes marabouts. Durante la visita de Serigne Mame Mor Mbacké a la comunidad mouride de Barcelona en 2011, cuando este pronunciaba su discurso de clausura en el casino Aliança de Poblenou, varios taalibé (muchos de ellos jóvenes de no más de 20 años), se acercaban al escenario y le arrojaban billetes de veinte y de cincuenta euros al marabout mientras asentían a sus palabras chasqueando los dedos y afirmando en wolof “*¡deglun!*” (la verdad). Era llamativo observar la incompreensión en los rostros de estupefacción de las autoridades españolas presentes en el evento —un representante del alcalde y un representante de la policía—, al ver tal

⁶¹⁷ MBACKÉ, Abdoul Wadoud, “Shaykh Ahmadu Bamba: A Model of Modernism and Progress”, *op. cit.*, p. 42.

⁶¹⁸ BUGGENHAGEN Beth, *op. cit.*, p. 91.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁶²⁰ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 11/11/11.

acto de desprendimiento. Esto resulta especialmente peculiar en un contexto neoliberal, donde los valores financieros están por encima de cualquier otro. En este sentido, los mouride desafían el capitalismo a través de un sistema colectivo y paralelo de acumulación que no está basado en valores individualistas, como ocurre en la economía de mercado, sino comunitarios. No obstante, la dimensión económica individual no deja de existir en una sociedad como la mouride, que determina la posición de sus miembros en las estructuras jerárquicas (a su vez determinante para definir el grado de influencia que puede ejercerse sobre los agentes estatales y las redes asociadas a la élite política senegalesa) y que otorga un gran valor social y simbólico a la acumulación material⁶²¹ (con fines de ostentación de poder y constitución de clientelas político religiosas), así como a la noción de prosperidad. De hecho, esta última noción no solo se asocia a las funciones sociales que tienen la acumulación y su ostentación, sino a la creencia de constituir una antesala al paraíso. Así, adquirir prosperidad económica se vuelve sinónimo de estar bendecido por la gracia o baraka de Amadou Bamba en este mundo.

Sin dudas, el máximo motivo de orgullo colectivo de los migrantes mouride es el desarrollo urbano de la ciudad de Touba. Durante la década de los años 1990, Touba emergió como la segunda ciudad de Senegal en gran medida por las contribuciones religiosas de los migrantes internacionales a la jerarquía religiosa y reinvertidas por esta en proyectos comunitarios como canalizaciones de agua y alumbrado eléctrico. Desde esta perspectiva, los modou-modou son uno de los actores que más han contribuido al desarrollo del proyecto de sociedad religiosa materializado en el crecimiento de la ciudad, así como la prueba de que la afiliación al mouridismo puede actuar como un vector de movilidad social. Muchos de estos vendedores comenzaron comerciando cualquier cosa en las calles (bolsas de plástico o latas usadas) y ahora son grandes empresarios: “Aquí es una empresa privada pero que pertenece a los mouride. El que la creó estuvo en Alemania, al principio no tenía nada, ahora es propietario de esta empresa de producción de gas. Hay muchos ejecutivos que trabajan aquí, pero son mouride”⁶²².

Casos de éxito empresarial como el recién citado son recurrentes en las narrativas populares mouride, que conceden gran valor social a la prosperidad

⁶²¹ Es común entre los wolof y los mouride en particular el dicho “*jamm ak géwél*”, que traducido al castellano significa “paz y prosperidad”. Igualmente elocuente resulta el contraste que puede observarse en Touba entre las carretas tiradas por caballos y los costosos automóviles de los marabouts y los grandes empresarios mouride, así como la afirmación de un joven taalibé toubano, quien me aseguraba que “los marabouts viajan en Mercedes Benz, por su seguridad”.

⁶²² FALL, Serigne Modou Mbenda, *op. cit.*

económica, así como a la generosidad de los emprendedores que realizan donaciones e inversiones para el desarrollo de Touba y el mouridismo.

Sin embargo, el crecimiento de la ciudad se debe sobre todo a las inversiones inmobiliarias de los migrantes. La construcción de una casa en la capital del mouridismo facilitada por atribuciones gratuitas de terreno por parte de los marabouts se convirtió en el máximo símbolo de estatus social, reflejo a su vez del éxito económico del proyecto migratorio. Hay que recordar que la importancia de Touba en el proceso migratorio en términos demográficos procede del hecho de que no solo constituye una zona de emigración, sino una zona que determina el proyecto de retorno de los migrantes, ya que muchos de estos, provenientes de otras regiones como Louga, Dakar y Kaolack, invierten a menudo en Touba mediante la compra de algún terreno y la construcción de casas.

De cierta forma, la construcción de una casa en Touba era el único medio de los migrantes para invertir a largo plazo como la expresión de un futuro proyecto matrimonial. Como señala Beth Buggenhagen, “si un joven no construye un hogar antes de entrar al proceso del matrimonio, puede esperar que sus familiares se coman todas sus ganancias antes de poderlas invertir en ladrillos”⁶²³.

Además de la dinámica del crecimiento urbano, otra dimensión de Touba que ha cobrado gran importancia en el contexto post-ajuste estructural es su desarrollo comercial. Gracias a su legado colonial que la consideraba como un distrito administrativamente independiente, y a la ley sobre el dominio nacional de 1976 que la designó como “comunidad rural autónoma”, Touba se ha mantenido como una zona libre de impuestos y de aduanas estatales, lo que le ha permitido convertirse desde hace dos décadas en un centro de redes comerciales transnacionales conectadas con Dakar y con el proceso migratorio mouride. Como mencionamos, gracias a esta autonomía administrativa, Touba es un centro del comercio informal y del contrabando. Como resultado de la liberalización de la economía senegalesa a partir de finales de la década de los años 1970, estos circuitos informales y el comercio paralelo han seguido creciendo en el transcurso de las siguientes décadas. Para el estado, aunque el desarrollo del comercio informal significa que un alto porcentaje de la actividad económica no puede ser recuperada en términos de impuestos, la tolerancia de estos circuitos le proporciona una válvula de seguridad ante su propia incapacidad para proveer recursos

⁶²³ *Ibid.*, p. 20. Traducción mía del inglés.

a la población y debido a que, indirectamente, la clase política también obtiene beneficios de estos circuitos por las relaciones personales que se establecen con los comerciantes que operaban en este espacio económico.

La ciudad está creciendo más que cualquier país del mundo. Siempre hay obras: las del califa, las de los inmigrantes. Porque tú vas a Touba, y el terreno no lo pagas, te dan un terreno para que construyas tu casa. Además, Touba es un sitio muy dinámico para trabajar. Hay gente que viene y no va a ver a su marabout. Sólo va para hacer negocios. No llegan ni siquiera a la mezquita, ni nada. Es un sitio para los negocios también. Hay gente que va todas las semanas a buscar mercancía a Touba y luego la venden en otros lados de Senegal, porque la mercancía es más barata en Touba. Aduanas no entran en Touba, la gente va a comprar ahí porque sale muy barato. La comida es gratis; el agua es gratis⁶²⁴.

Porque en Touba no se compra ningún terreno para construir, no se paga factura de luz, los comerciantes no pagan impuestos. Pero todo este dinero que se junta de fuera sirve para hacer carreteras, alumbrar a las calles, comprar comida, organizar magal. Porque en Touba nadie se muere de hambre. En Touba tú puedes obtener un terreno gratis; también Touba es una ciudad muy avanzada, como cualquier ciudad moderna del mundo⁶²⁵.

Como hemos señalado, el mouridismo ha vivido importantes transformaciones y recomposiciones organizacionales a raíz de los procesos de urbanización e internacionalización. Sin haber dejado de existir como algunos analistas pronosticaban, la relación cheikh-taalibé no solo se ha modificado en su transición del contexto rural al contexto urbano senegalés y en la experiencia migratoria internacional, sino que se ha desarrollado una nueva adaptación de esta relación, que fortifica a la comunidad mouride y a su capital en lo que podría ser catalogado como una relación “Touba-taalibé”⁶²⁶. Para los migrantes mouride, es un motivo de orgullo su participación en las obras de desarrollo de Touba.

Sin embargo, las afirmaciones idealizadas de Touba por parte de los migrantes mouride sobre la gratuidad de todos los servicios y la inexistencia del pago de impuestos gracias a la gestión marabóutica deben ser matizadas. La intervención estatal en la ciudad puede observarse a través de la instalación de líneas telefónicas, la provisión del agua y la construcción de caminos⁶²⁷. Asimismo, la presencia de la autoridad estatal, a pesar de que no se encuentra presente en el interior de la ciudad, sí lo está en sus límites, como reconocimiento tácito de su desarrollo autónomo⁶²⁸.

⁶²⁴ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 11/11/11.

⁶²⁵ Taalibé mouride, Touba-Barcelona, 19/09/11.

⁶²⁶ GUÈYE, Cheikh, *Touba. La capitale des mourides*, op. cit.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁶²⁸ GUÈYE, Cheikh, op. cit., p. 107.

Finalmente, desde 1997, la obligación del pago del impuesto al valor añadido fue extendida a los comerciantes de Touba, aunque en la práctica no haya sido realmente aplicada⁶²⁹.

Hoy, la ciudad de Touba es el centro de un expansivo sistema económico transnacional regional vinculado a través del puerto de Dakar a un inmenso mercado internacional. A pesar de que, como hemos señalado, la lógica económica mouride es indisociable de la lógica religiosa asociada a una comunidad que se rige a base de fuertes principios morales, las facilidades comerciales que ofrece Touba también han sido explotadas por actores económicos sin los mismos principios religiosos y morales. Actualmente, miembros de la cofradía se apoyan en el estatuto de extraterritorialidad para montar filiales económicas transnacionales vinculadas al comercio de armas y de coches hacia África, y de psicotrópicos o drogas duras hacia el Mediterráneo o los Estados Unidos⁶³⁰. Como mencionamos, existe una clara ambivalencia entre la proclamación idealizada del sueño de Bamba y sus realidades contradictorias.

7.2 NUEVOS MOVIMIENTOS Y LEGITIMIDADES MOURIDE

7.2.1 El “malestar califal”: los nietos de Bamba *versus* “los excluidos de la memoria”⁶³¹

Aunque es innegable, como se ha hecho notar, el papel de agencia histórica que ha desempeñado la institución califal en el gran crecimiento experimentado por Touba sobre todo desde el califato de Abdou Lahat, la expansión de esta urbe religiosa también es producto de las transformaciones de la cofradía a raíz de su urbanización e internacionalización, así como de la emergencia de nuevos actores en el seno de la tarixa. Estos actores portadores de viejas y nuevas legitimidades en el interior de la cofradía tienen como característica común la afirmación de un papel y una misión específicas que se han reflejado primordial, aunque no exclusivamente, en la explosión urbana de Touba y en el movimiento de dispersión y concentración transnacional que ha

⁶²⁹ CRUISE O'BRIEN, Donal, *Symbolic Confrontations: Muslims Imagining the State in Africa*, *op. cit.*, p. 65.

⁶³⁰ “Observatoire géopolitique des drogues”, *Rapport annuel 1998*, pp. 181-185; Office des Nations unies pour le contrôle des drogues et la prévention du crime, *The Drugs Nexus in Africa*, Vienne, ODCCP Studies on Drugs and Crime, 1999, p. 57, en BOTTE, Roger, “Économies trafiquantes et mondialisation. La voie africaine vers le “développement?” *Politique Africaine*, 88, 2002, pp. 131-150, y p. 146.

⁶³¹ El término “malestar califal” alude a la incapacidad de la autoridad máxima mouride, es decir, el califa general, para someter bajo su poder al conjunto de actores autónomos, “los excluidos de la memoria”, que operan actualmente en el seno de la cofradía. GUËYE, Cheikh, *op. cit.*, p. 210.

caracterizado el crecimiento de la ciudad. Esta diversidad de actores ha originado una nueva sociedad urbana que, a grandes rasgos, puede describirse como un enfrentamiento entre el “cuerpo marabóutico tradicional, guardián de la memoria simbólica principal fuente de su legitimidad”, es decir, los descendientes (nietos y bisnietos y primeros taalibé de Amadou Bamba) y “fuerzas refractarias apegadas a la institución califal”⁶³².

En primer lugar, la transformación del vínculo marabout-taalibé, fundamento de la sociedad mouride, se ha transformado de manera sustancial con la urbanización de la cofradía y el mecanismo de inserción urbana mouride por excelencia, la dahira. A pesar de que los linajes mouride más influyentes han sabido recuperar parte de la autoridad perdida tras el alejamiento geográfico de los discípulos dispersos en las ciudades senegalesas o en el extranjero, las actividades comerciales urbanas y transnacionales, han originado que nuevos actores emerjan en la cofradía como el grupo de los poderosos comerciantes transnacionales mouride. Estos comerciantes también han recurrido a la estrategia asociativa de las dahiras, creadas en función de la actividad comercial o la sede de la actividad comercial y que se vinculan a la sociedad mouride principalmente a través de un acercamiento a la institución califal y de la realización de proyectos urbanos en Touba, así como en la organización y participación de sus grandes celebraciones, como el Magal. Mientras que las primeras dahiras mouride urbanas respondían a la necesidad de mantener los vínculos entre la autoridad marabóutica y los taalibé en la ciudad, las dahiras que fueron creando los comerciantes para complementar sus estrategias comerciales tuvieron como objetivo generar e incrementar sus fortunas por medio de la instrumentalización de las redes religiosas.

Por otra parte, como mencionamos previamente, el incremento de la presencia mouride en las ciudades condujo a los taalibé mouride a integrarse progresivamente a instituciones educativas estatales, como las universidades. Esta presencia mouride en las universidades ha resultado —como se ha mencionado— en el surgimiento de una rama intelectual del mouridismo. La importancia del movimiento estudiantil mouride es que su evolución ha permitido el surgimiento de una nueva legitimidad mouride mediante el cuestionamiento de transmisión de la autoridad espiritual de Bamba exclusivamente a través del principio hereditario.

Ante este tipo de reivindicaciones a la autoridad tradicional mouride, los herederos biológicos del carisma de Bamba han reaccionado ante la amenaza de ver

⁶³² GUÈYE, Cheikh, “Touba, enveloppe et produit d’une confrérie en mutation”, *op. cit.*, p. 610.

cuestionada su posición privilegiada en la organización del poder marabouítico por aquellos actores denominados por Cheikh Guèye como “excluidos de la memoria”. La legitimidad de estos actores ha sido cuestionada por los descendientes de Amadou Bamba por carecer de vínculos genealógicos con el fundador. Hay que recordar que, según la doctrina mouride, la fuerza de la baraka o carisma sobre la cual reposa el poder del marabout se transmite exclusivamente de manera hereditaria a sus descendientes. De esta manera, a causa de que todos los hijos de Amadou Bamba han muerto, la multiplicidad de nietos que constituyen su descendencia intenta reafirmar su autoridad espiritual por medio de la movilización política del carisma heredado del fundador y de sus hijos.

La muerte del califa general Serigne Saliou Mbacké (diciembre de 2007) marca el inicio una nueva era para la institución califal mouride con los nietos de Amadou Bamba al frente de la cofradía. Al igual que en los tiempos en que reinaban los hijos de Bamba, la regla de sucesión mouride estipula que corresponde al nieto mayor heredar el puesto del califa general cuando este muere. La cuestión que plantea la llegada de los nietos de Bamba al califato general es la posible continuidad en el proceso de fragmentación de la autoridad central de la cofradía a favor de actores periféricos. Asimismo los nietos de Bamba, la mayoría de ellos fuera de cualquier oportunidad de ocupar el califato, por su número y por su edad. Actualmente, tras la desaparición de Mouhamadou Lamine Bara Mbacké (sexto califa general, hijo del segundo Falilou y primer nieto en ocupar el puesto) en 2010, se encuentra a la cabeza de la cofradía el marabout Sidy Mokhtar Mbacké, hijo del tercer califa mouride, Abdou Lahat Mbacké.

Asimismo, es conveniente recordar que, además de los hijos que llegaron a ocupar el puesto de califa, Bamba tenía otras tantas decenas de hijos que, debido a la regla de sucesión y al hecho de que solo la muerte puede terminar con un califato, nunca llegaron a estar al frente de la cofradía. No obstante, a pesar de no haber ocupado la cúspide de la jerarquía, todos sus hijos y descendientes han intentado movilizar el baraka que les une a Bamba fundando linajes proyectados espacialmente en Touba mediante la creación de barrios bajo su control y habitados primordialmente por los taalibé heredados de sus padres. En cierta forma, los nietos de Bamba funcionan como una especie de contrapoder de la autoridad del califa general, escapando a su control y oponiéndose a ciertas decisiones y orientaciones⁶³³.

⁶³³ *Ibid.*, p. 613.

Respecto de estos nuevos actores mouride que buscan afirmar su legitimidad en el marco de la construcción del mouridismo contemporáneo, su análisis es pertinente para esta tesis, ya que en todos ellos, como se verá a continuación, se encuentra presente la dimensión transnacional y todos ellos recurren al mismo mecanismo asociativo: la dahira.

7.2.1.1 Hizbut Tarquiyya (*El grupo de los elegidos*)

Antiguamente llamada la Dahira de los Estudiantes Mouride (DEM), con el paso del tiempo se convertiría en un movimiento dentro del movimiento mouride que intenta posicionarse en la cofradía con su afiliación directa con el califa general, sin ningún tipo de intermediación por parte de las grandes familias marabóuticas. Como señala Guèye, “la dahira excluye cualquier otra legitimidad que no sea la del califa general”⁶³⁴.

Hizbut Tarquiyya utiliza su participación activa en la organización del Magal como principal instrumento de afirmación en el espacio confrático. Por medio de un agresivo sistema de recaudación de contribuciones informatizado, la dahira logra llevar a cabo una movilización financiera más eficiente que el resto de las dahiras. Asimismo, Hizbut Tarquiyya posee otras fuentes de financiamiento como los *télécentres* (locutorios), tiendas de alimentación, estaciones de gasolina y, sobre todo, perímetros de irrigación en el valle del río Senegal⁶³⁵. Con un presupuesto de millones de dólares, Hizbut Tarquiyya se ha convertido en una de las organizaciones islámicas de desarrollo más avanzadas del continente africano. En Touba, posee su propio barrio de 7.000 m² equipado de una escuela y un centro de investigación con tecnología de punta⁶³⁶.

Aunque la expansión del barrio Hizbut Tarquiyya forma parte de su estrategia de afirmación en el espacio de Touba y en la cofradía en general, esta dahira guarda estrechos vínculos con Dakar por su importancia política y económica, aparte de ser el sitio donde vio la luz el movimiento. Esta dahira no se ha mantenido al margen del incremento de las dinámicas migratorias en Senegal de los últimos años. La dahira ha logrado una rápida implantación exterior gracias a células formadas en algunas grandes ciudades africanas, europeas y norteamericanas, como Nueva York, Washington,

⁶³⁴ GUEYE, Cheikh, *Touba, la capitale des mouride*, op. cit., p. 248.

⁶³⁵ BAVA, Sophie, GUÈYE, Cheikh, "Le Grand Magal de Touba: Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", op. cit., p. 435.

⁶³⁶ KANE, Ousmane, op. cit., pp. 248-249.

Bergamo, París, Madrid, Tenerife, Las Palmas, Abidjan⁶³⁷. A pesar de haber logrado tal extensión transnacional en ciudades europeas y americanas, su grado de desarrollo difiere considerablemente en función del país de inmigración del que se trate. De acuerdo con el trabajo de campo realizado primordialmente en España, se pudo constatar que Hizbut Tarquiyya —al tratarse de una dahira de corte marcadamente intelectual y conformada esencialmente por categorías socio-profesionales altamente calificadas que se formaron en instituciones de enseñanza francesas o de origen francés— no tiene el mismo grado de implantación y seguimiento en este país debido a la falta de vínculos histórico lingüísticos que dificultan la inserción de estudiantes senegaleses mouride en las universidades y empleos calificados españoles.

Sin embargo, el hecho de que esta dahira solo reconozca la autoridad califal le ha generado conflictos con la jerarquía tradicional mouride, representada por los nietos de Bamba. Si bien el califa general apoyaba todas las iniciativas de Hizbut Tarquiyya para el desarrollo de Touba, en 1997, cuando Atou Diagne, su líder y fundador, afirmaba que “no se necesitaba ser descendiente de Amadou Bamba para ser califa”, el entonces califa Saliou Mbacké desautorizó el movimiento.

7.2.1.2 Matlaboul Fawzaïni (*En busca de las dos felicidades*)

Matlaboul Fawzaïni significa en árabe “la búsqueda de las dos felicidades”. Se sobrentienden la felicidad terrenal y la felicidad en el “más allá”. Este es el nombre que recibió una dahira transnacional mouride creada en 1990 alrededor del proyecto de construcción de un gran hospital en Touba. Esta dahira cuenta en la actualidad con más de 60.000 miembros diseminados en Europa y Estados Unidos.

Es importante detenernos en la historia de esta dahira, ya que señala de cierta manera la relevancia de España en el proceso de construcción del espacio transnacional mouride. La creación de esta dahira diaspórica es obra ante todo del carisma y espíritu emprendedor de su fundador, Dame Ndiaye. Este migrante mouride llegó a España a finales de la década de los años 1970 y logró beneficiarse del primer proceso de regularización de ciertas categorías de inmigrantes que llevó a cabo el gobierno español en el año de 1985.

El trayecto de Ndiaye es en sí mismo un ejemplo de la movilidad migratoria senegalesa mouride. Dame Ndiaye salió de Njambour, Senegal, en 1974 y antes de

⁶³⁷ GUÈYE, Cheikh, *op. cit.*, *ibid.*

instalarse en España, realizó una serie de migraciones de tránsito que lo llevarían a través de un periplo por varios países africanos como Mali, Camerún y Libia, y europeos como Francia, Alemania y Bélgica.

La regularización de su estatus migratorio le permitió involucrarse en un circuito comercial entre Marruecos y España, siendo uno de los primeros senegaleses en abrir un negocio en este país europeo. Igualmente, dada su experiencia migratoria, Dame Ndiaye fungió como el presidente de la daira de Madrid durante varios años en los años 1990, aunque esta, como se vio en el capítulo anterior, se formalizó hasta la primera década del siglo XXI.

A partir de este tipo de asociaciones, Dame Ndiaye lograría años más tarde fundar una asociación de inmigrantes senegaleses en España, con el fin de crear una interfaz de contacto formal con las instituciones españolas. Como señala Guèye, la creación de esta asociación fue posible gracias a la existencia previa de la estructura asociativa de solidaridad ofrecida por el conjunto de dairas linaje implantadas en toda España⁶³⁸. A su vez, esta asociación serviría de plataforma para el posterior establecimiento de la daira Matlaboul Fawzaïni, cuando representantes de las dairas presentes en la capital española y en el resto del estado comenzaron a llevar a cabo colectas entre los taalibé instalados en España para construir un hospital moderno en la ciudad santa. No obstante, pese a que Dame Ndiaye contaba con la autorización del califa para la realización del proyecto, las contribuciones eran insuficientes e irregulares.

Un punto de inflexión llegó en 1994, con la creación oficial de Matlaboul Fawzaïni después de una “gran reunión” en Touba, en la que Dame Ndiaye presentó el proyecto del hospital ante una fuerte congregación mouride. Desde entonces, la daira adoptaría una organización estructurada a partir de las divisiones administrativas en los países de acogida. Se creó así una estructura organizativa dividida en “células” para cada región, “secciones” para cada departamento y “sub-secciones” para los niveles administrativos más bajos. Desde entonces, cada fin de trimestre, las secciones de las capitales regionales se reúnen para hacer el balance. El dinero reunido en cada país es enviado una vez al año a Touba, sede de la célula “madre”, mediante una cuenta bancaria única. Las condiciones de adhesión y cotización a esta daira se dictan en función de la situación económica del país de acogida. Las tarifas de adhesión y de cotización son más elevadas para los migrantes residentes en Europa y Estados Unidos;

⁶³⁸ *Ibid.*

en cambio, estas son menores para quienes viven en países africanos. En el caso de España, como señala Moreno:

Hay distintas dahiras que forman parte de este entramado de Matlaboul Fawzaïni. En Sevilla, la dahira se encuentra en el popular barrio de San Jerónimo y su objetivo es el de cualquier dahira en la emigración: ayuda mutua, repatriación de cuerpos, cuidados en la enfermedad o accidente, acogida y financiación de la estancia de los marabouts durante sus visitas, colecta de fondos para el califa general de la cofradía, etc⁶³⁹.

Aun cuando la construcción del hospital se inició el mismo año en que se fundó oficialmente la dahira como prueba de que las cotizaciones de los taalibé eran destinadas a su objetivo, la falta de personal calificado ocasionaría una multiplicidad de defectos en las obras por falta de previsión técnica. Por esta razón, dos años más tarde (1996), el califa general Saliou Mbacké seleccionó a un equipo de médicos profesionales para que evaluaran el proyecto. Tras esta consultación técnica, que tuvo lugar después de que la dahira ya hubiese gastado cerca de 1.2 millones de dólares, el grupo de expertos determinó que las instalaciones del hospital eran totalmente inapropiadas y que si se quería contar con un hospital funcional, las obras tenían que ser demolidas y reconstruidas de nuevo en su totalidad. A pesar del “contratiempo”, el entusiasmo por el proyecto se mantuvo en el espíritu de los migrantes mouride afiliados a la dahira y el hospital se terminó de construir en 2002 con un coste de aproximadamente diez millones de dólares. Tras la finalización de la construcción, la dahira Matlaboul Fawzaïni entregó las llaves del hospital al califa Saliou Mbacké, quien a su vez se las ofreció en calidad de “regalo” al presidente senegalés Abdoulaye Wade. Este gesto significaba, por una parte, el reconocimiento de la cofradía de su incapacidad para gestionar una estructura médica de esta complejidad (como se había hecho patente durante la primera fase de construcción), pero también significaba un mecanismo por parte del califa para obtener fondos estatales para su desarrollo⁶⁴⁰.

Otro elemento de análisis de esta dahira es la diversificación de objetivos tras alcanzarse la construcción del hospital. Después de la delegación del proyecto del hospital al califa, la dahira Matlaboul Fawzaïni ha continuado su labor en el proceso de urbanización de Touba. De esta manera, otro proyecto conducido por esta dahira fue

⁶³⁹ MORENO, Susana, “La cofradía mouride en la emigración senegalesa: ¿Agente de desarrollo?”, en GIMENO, Juan Carlos, ed., *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*, Fundación El Monte, Sevilla, 2005.

⁶⁴⁰ FOLEY, Ellen E., “Diaspora, Faith, and Science: Building a Mouride Hospital in Senegal”, *African Affairs* 110, 2010, pp. 75-95.

adoptado tras la finalización del hospital. Se trata de un servicio de limpieza dotado de treinta camiones para la recolección de basura en la ciudad. Este proyecto se encuentra dinamizado principalmente por los grandes comerciantes del mercado Ocasse.

En el contexto senegalés post-ajuste estructural, marcado por drásticas reducciones del presupuesto y del gasto social por parte del estado, la dahira mouride Matlaboul Fawzaïni, al emprender proyectos como el del hospital, ha ingresado a un ámbito que, desde la independencia, había sido dominado hasta entonces exclusivamente por el estado. El difícil camino que tuvo que transitar esta asociación desde la concepción del proyecto hasta su realización, es un reflejo de las políticas económicas neoliberales, que han relegado a los actores del desarrollo al ámbito privado, donde se intenta paliar la ineffectividad del estado para cubrir las necesidades básicas de la población⁶⁴¹.

El hospital Matlaboul Fawzaïni, así como la dahira internacional del mismo nombre, son un ejemplo de la capacidad de los migrantes transnacionales para concebir, financiar e implementar proyectos de desarrollo que, normalmente, deberían ser responsabilidad del estado. Pero a pesar de esta capacidad para movilizar fondos a fin de financiar este tipo de proyectos que pudieran dar pie a comprobar las teorías del codesarrollo, no podemos concluir que el “desarrollo nacional” sea el objetivo de estas asociaciones transnacionales mouride. En realidad, el objetivo de estos nuevos actores que actúan en el espacio conformado entre las comunidades diaspóricas y Touba es primordialmente la realización del sueño del santo fundador y con ello dejar patente su participación en él. Como argumentan Folley y Babou, “el hospital Matlaboul Fawzaïni es menos un logro del “desarrollo” que otro paso que acerca Touba a la visión de la ciudad de Bamba, lo que al mismo tiempo incrementa el capital simbólico de la dahira”⁶⁴².

También resulta significativo que la mayor parte de las agencias internacionales de ayuda al desarrollo se encuentren ausentes de Touba. Su ubicación geográfica, sus condiciones climáticas (calor extremo) y la lógica religiosa imperante han creado una reputación de la ciudad que mantiene alejado no solamente al estado, sino también al conjunto de agencias internacionales y a las ONG. Sin dudas, esta combinación de factores ha vuelto reticentes a estos actores para invertir en proyectos, dada la serie de compromisos y negociaciones necesarias para operar en Touba.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁴² *Ibid.*

7.2.1.3 Tawfikhoul Hady (*Deseo cumplido para aquellos que despiertan las conciencias*)

Finalmente, otro movimiento que se inserta en esta misma lógica de afirmación política a través del espacio urbano de Touba es la asociación RAMOU (Rassemblement des mouride), rebautizada como Tawfikhoul Hady. Este movimiento se fundó en Dakar en junio de 1994 y su objetivo expreso fue apoyar la acción califal en la construcción urbana. Conformado por intelectuales, funcionarios y grandes comerciantes mouride, Tawfikhoul Hady ha participado desde 1995 en varias actividades y proyectos de la ciudad de Touba, como el refuerzo de dispositivos sanitarios durante la celebración del Magal o la rehabilitación de la estación de autobuses para lograr adaptarla a las necesidades surgidas de la explosión territorial y demográfica. Al igual que Matlaboul Fawzaïni, este movimiento cuenta con varias células establecidas en países de migración mouride, como Italia, Francia, España y Alemania. No obstante, a diferencia de la dahira Matlaboul Fawzaïni, Tawfikhoul Hady no esconde sus “ambiciones de conquistar parcelas de poder en el ámbito nacional.”⁶⁴³ En este sentido, sus líderes han anunciado su voluntad de constituirse en un grupo de presión mouride organizado en torno a las reivindicaciones de la cofradía. No obstante, el corte intelectual del movimiento le ha hecho padecer de una falta de legitimidad ante las masas mouride, ya que es percibido esencialmente como un grupo que busca instrumentalizar a la institución califal a favor de sus propios intereses y no de los de la cofradía en su conjunto⁶⁴⁴.

Existen elementos de continuidad entre las dahiras urbanas estudiadas por Momar Coumba Diop a finales de los 1980 y las grandes dahiras internacionales contemporáneas en cuanto a su función de refuerzo del vínculo comunitario, pero dos aspectos diferencian a las últimas de sus predecesoras: la transnacionalidad del fenómeno y la visibilización de su impacto en el crecimiento urbano de Touba. Con el proceso de urbanización de Touba, las dahiras han seguido cumpliendo la función de organización en las ciudades senegalesas y en el extranjero⁶⁴⁵. Algunas de ellas se han

⁶⁴³ GUEYE, Cheikh, “Touba, enveloppe et produit d’une confrérie en mutation”, *op. cit.*, p. 618;

⁶⁴⁴ GUEYE, Cheikh, *Ibid*; HAVARD, Jean-François, “Le ‘Phénomène’ Cheikh Bethio Thouné et le djihad migratoire des étudiants sénégalais ‘Thiantakones’”, *Migrations Internationales Et Anthropologie Du Voyage*, Fond d’Analyse des Sociétés Politiques, Paris, 2006, p. 294.

⁶⁴⁵ *Ibid*.

convertido en movimientos sociales de gran envergadura y han llegado a movilizar decenas de millares de seguidores atraídos por el modelo de sociedad que proponen.

La finalidad de presentar este tipo de asociaciones transnacionales afiliadas nominalmente al mouridismo es tratar de dar una aproximación de la manera en que el proyecto encabezado por el califa general, jefe de la jerarquía tradicional mouride, líder máximo y garante de la reproducción de la sociedad religiosa, se encuentra de cierta manera sobrepasado por el crecimiento, la transformación y la diversificación de la sociedad mouride. Dahiras internacionales como Matlaboul Fawzaïni, Hizbut Tarquiyya y Tawfikhoul Hady que llegan a manejar grandes sumas de dinero debido a sus conexiones transnacionales son tres tipos de asociaciones y de submovimientos que reivindican su papel histórico desempeñado en la construcción del espacio mouride gracias a la relación directa que establecen entre sus miembros migrantes y el desarrollo de Touba en memoria de su fundador. Para cualquier discípulo migrante, participar cotizando para los proyectos de Matlaboul Fawzaïni es una manera de implicarse directamente en el desarrollo y gestión de Touba.

Podemos afirmar que estas nuevas dahiras realizan, desde finales del siglo pasado, un papel de importancia creciente en el proyecto urbano de Touba, así como en el proyecto de sociedad mouride transnacional en su conjunto. Todas ellas se relacionan estrechamente con el proceso migratorio e intentan posicionarse como actores de influencia dentro de la cofradía a través de la canalización de recursos provenientes de flujos financieros transnacionales. Sin embargo, existen diferencias entre ellas. Mientras que Matlaboul Fawzaïni nace alrededor de un gran proyecto, la construcción de un hospital en Touba, Hizbut Tarquiyya y Tawfikhoul Hady son expresiones de movimientos intelectuales mouride que guardan lazos con sus orígenes universitarios. Si el primero conlleva una dimensión popular que exhorta a participar a todos sus miembros, el segundo y el tercero, en cambio, marcan su estilo elitista e intelectual en su labor proselitista. En el contexto español esto se refleja en la poca presencia de los últimos dos en comparación al primero. Es pertinente señalar lo anterior, pues participa de los objetivos de la tesis, es decir, presentar a la cofradía mouride como un actor transnacional plural en la unidad que le confiere la legitimidad espiritual del Amadou Bamba.

Ciertamente, la emergencia y expansión de estos nuevos actores y sus estrategias de afirmación en el seno de la cofradía mouride responden a un cambio contextual estructural marcado en gran medida por las oportunidades que ofrece en la actualidad el

gran desarrollo de las tecnologías de la comunicación. En el pasado, los sistemas de comunicación en Senegal eran controlados exclusivamente por el estado y su proyecto hegemónico nacionalista; por el contrario, los cambios estructurales acaecidos desde la adopción de las políticas de ajuste estructural han tenido como consecuencia la proliferación y una cierta democratización de los medios de comunicación. El fenómeno anterior ha permitido que estos nuevos actores que irrumpen en la sociedad religiosa mouride se posicionen de manera más estructurada y funcional ante las situaciones de cambio. En este sentido, el recurso a la tecnología de la comunicación y a la información ha sido crucial para el desarrollo contemporáneo del mouridismo. Hoy existe una infinidad de sitios consagrados al mouridismo, a su fundador y a sus manifestaciones más actuales. La conectividad en los métodos asociativos tradicionales mouride se ha reforzado con el desarrollo tecnológico de las últimas décadas.

7.2.2 Dahir Mame Diarra Bousso: la feminización de la cofradía mouride

Históricamente, el Islam cofrático en Senegal ha presentado una dimensión elitista y también popular. Para entender mejor el estatus de la mujer dentro del Islam, y en el mouridismo en particular, hay que tomar en cuenta que sus preceptos morales no proceden únicamente del Corán (cuyo estilo poético permite la exégesis), sino de la Sunna o modelo de comportamiento del profeta Mahoma y de sus Hadith, palabras del Profeta transmitidas entre la tradición islámica por sus compañeros y por los miembros de su familia, como su viuda Aicha. Además de estas fuentes, contamos con las interpretaciones de estas, las cuales han originado las ramas sunita, chiíta, khadirita, etc., y sus respectivas escuelas de interpretación.

Si es verdad que en el Corán no aparece de manera explícita la justificación de la subordinación de la mujer al hombre, los Hadith son bastante numerosos al respecto⁶⁴⁶. Ahora bien, la penetración del islam en Senegal se vio acompañada de la introducción de un sistema de organización social patriarcal que derivaría *de facto* en la subordinación de la mujer. En el caso de la islamización de la sociedad wolof, esta “patriarcalización” no se tradujo en una reducción de la importancia socio-política de la mujer. De hecho, como señalamos en el segundo capítulo, una de las estrategias principales de la clase letrada musulmana cuyo peso político en la estructura política de

⁶⁴⁶ MBOW, Penda, “L’Islam et la Femme Sénégalaise”, *Éthiopes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 66, 1, 2001.

la sociedad wolof se incrementó desde el siglo XIX, fue contraer matrimonio con las descendientes de la antigua nobleza.

De esta manera, en el marco de la colonización y el colapso del sistema monárquico wolof, y la vía de emancipación que estos cambios significaron para algunos miembros de la antigua sociedad a través de la afiliación al movimiento mouride, también se abrieron posibilidades para las mujeres. Si bien en un principio el proceso de fundación de las primeras daaras involucraba exclusivamente a los hombres —familiares y seguidores de Amadou Bamba—, las mujeres comenzarían a formar parte de la cofradía cuando en el marco de la transición de las daaras estas últimas se fueron convirtiendo en aldeas bajo la autoridad de los marabouts mouride. A partir de entonces, las mujeres se convertirían en taalibé mouride afiliándose a la rama maraboútica de sus esposos o padres.

En el registro de la autoridad maraboútica, aunque la sucesión sea patrilineal, en algunas ocasiones, cuando no existen herederos varones en el momento de la muerte de algún marabout, las mujeres pueden acceder al rango de califa de un linaje. Este fue el caso de Sokhna Magat Diop, quien relevó a su padre Abdoulaye Niakhité (primeros colaboradores de Amadou Bamba) tras su muerte en 1943. A pesar de que Abdoulaye Niakhité tenía alrededor de veinte esposas, sus únicos dos herederos varones murieron unos años antes que él. A partir de entonces y hasta su muerte en 2003, Sokhna Magat Diop se mantuvo al frente de la comunidad de taalibé, como herencia de su padre⁶⁴⁷.

Además de la firme creencia por parte de sus seguidores en su santidad y en el baraka transmitido por su padre, durante su vida, Sokhna Magat Diop también se dedicó a cultivar una imagen de ella misma que estuviera acorde con los preceptos morales musulmanes. Debido a esto, Sokhna Magat no realizaba labores llevadas a cabo por los califas masculinos, como la conducción de oraciones en la mezquita de su comunidad, ni oficiaba bodas ni bautismos. Estas funciones eran realizadas por sus hijos, bajo su supervisión. Pero fuera de estas funciones reservadas tradicionalmente a los hombres, Sokhna Magat Diop fue un califa como el resto: recibía el hadiyya de sus discípulos, tenía dahiras afiliadas a su linaje y su autoridad era reconocida por el califa general de la cofradía⁶⁴⁸. El caso de Sokhna Magat Diop representa una excepción en la cofradía tras haber alcanzado el grado de califa de linaje, ya que es más común que se presenten

⁶⁴⁷ COULON, Christian, “Women, Islam and Baraka”, en CRUISE O’BRIEN, D., *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford University Press, New York, 1988, p. 128.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 129, 130.

casos de sucesión femenina en rangos inferiores de la estructura cofrática⁶⁴⁹.

Por otra parte, como señala Penda Mbow, en el caso de Senegal “ninguna mujer es fundadora de una cofradía, pero el rol de madre y esposa del padre del fundador siempre se pone de manifiesto”⁶⁵⁰. Este es el caso del personaje histórico de Mame Diarra Bousso, la madre de Amadou Bamba. El gran prestigio y veneración religiosa de la cual es objeto su figura responde al hecho de haber dado a luz a un *wali* o amigo de Dios y de haber sido una madre y esposa ejemplar. En la cultura wolof, la imagen de un hijo es considerada en gran medida el reflejo del comportamiento de su madre en su papel de esposa y madre, y en su relación con la sociedad⁶⁵¹.

La manifestación más significativa del culto a Mame Diarra Bousso es el Magal anual de Porokhane, su aldea natal y lugar donde se encuentra enterrada. Este peregrinaje tiene un gran poder de convocatoria tanto en Senegal como entre los hombres y mujeres mouride de la diáspora⁶⁵² y al igual que otras celebraciones, se ha globalizado.

A pesar del acentuado carácter masculino de las primeras migraciones que se pusieron en marcha con el proceso de urbanización y modernización de Senegal, gradualmente las mujeres mouride provenientes de las regiones rurales comenzarían a partir hacia las ciudades senegalesas, especialmente hacia Dakar, y posteriormente, hacia los destinos internacionales.

En la transición urbana de la cofradía, conforme las mujeres mouride fueron estableciéndose en las ciudades senegalesas, estas comenzaron a afiliarse a las dahiras ya establecidas. Casi de manera simultánea, paralelamente, aparecieron las primeras dahiras exclusivamente compuestas por mujeres mouride. Sus funciones eran, al igual que las creadas por los primeros hombres mouride en las ciudades senegalesas, introducir estructuras de socialización y de solidaridad, así como de servir de enlace entre sus miembros y las redes del comercio urbano informal. En este sentido, la jerarquía religiosa también vio con agrado la formación de las dahiras femeninas, pues, al igual que las masculinas y las mixtas, se tornaron en una fuente de ingresos marabóuticos adicionales.

⁶⁴⁹ BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*

⁶⁵⁰ MBOW, Penda, “L’Islam et la femme Sénégalaise”, *op. cit.*

⁶⁵¹ En este mismo sentido, las hijas procreadas por el marabout son herederas de su baraka junto con sus hermanos. Por lo general, se casan con otros marabouts de la cofradía, de manera que la baraka permanezca en los círculos familiares. COULON, Christian, “Women, Islam and Baraka”, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁵² BÂ, Awa, “Les femmes mouride à New York. Une renégociation de l’identité musulmane en migration”, DIOP, M. C., *Le Sénégal des Migrations. Mobilités, Identités Et Sociétés*, *op. cit.*, p. 397.

En el caso de la migración internacional femenina mouride, mientras que un porcentaje de ellas migraba para reunirse con sus esposos en los procesos de reagrupación familiar que se pusieron en marcha tras la promulgación de leyes migratorias (europeas y americanas) que reglamentaban los flujos provenientes de Senegal, otro porcentaje lo hacía de manera individual aprovechando las redes comerciales mouride. A partir de finales de los años 1980, la figura del modou-modou mouride comenzó a verse acompañada de su contraparte femenina, la comerciante mouride *fatou-fatou*⁶⁵³.

En términos generales, la actividad económica preponderante entre las migrantes mouride en el extranjero es similar a la de los hombres. Al igual que los hombres, las mujeres mouride indocumentadas ejercen la venta ambulante (principalmente durante el verano en las playas españolas o italianas) o la venta de mercancías en pisos o habitaciones de hoteles. Aquellas que logran la regularización de su estatus en algún país de inmigración comienzan a integrarse al sector laboral formal en empleos como la limpieza de habitaciones de hotel o el servicio doméstico. Aquellas con más suerte pueden, al igual que los hombres, abrir sus propios negocios: restaurantes, tiendas de venta al por mayor o peluquerías, entre otros.

Como ocurre con los hombres, el impacto de la actividad económica transnacional de las comerciantes mouride ha sido un factor crucial para el mantenimiento de sus familiares en un contexto de crisis económica permanente, producido principalmente por las políticas económicas impuestas por las instituciones financieras internacionales. Sin embargo, mientras que la revalorización de la figura del migrante masculino a raíz de su éxito económico en el exterior se inscribe dentro de la lógica social tradicional senegalesa que exige que sea el hombre quien mantenga a su familia, el éxito económico de la figura migrante femenina señala nuevas dinámicas que pueden encauzar el cambio social tanto en Senegal como en la diáspora y modificar las figuras tradicionales de autoridad.

Para ilustrar los matices entre las dinámicas económicas y sociales femeninas y masculinas, así como el cambio que las primeras han provocado en los papeles tradicionales de género, resulta paradigmático referirnos a una profesión en específico, la de las tejedoras de trenzas, por varios factores.

En primer lugar, el ejercicio de esta actividad nos revela las diferencias

⁶⁵³ Véase el Glosario.

contextuales entre los dos principales destinos migratorios senegaleses: Europa y Estados Unidos. Mientras que en Estados Unidos las migrantes senegalesas que han tenido éxito en este negocio han construido grandes fortunas con el establecimiento de cadenas de peluquerías especializadas dentro de la economía formal, en Europa las tejedoras de trenzas realizan esta actividad de manera ilegal, en las calles de las principales localidades turísticas españolas, francesas e italianas⁶⁵⁴. La demanda por este servicio en Estados Unidos es mucho mayor que en Europa, debido a una cultura del peinado entre el público femenino afro-americano, a diferencia de la clientela europea de las tejedoras de trenzas ambulantes en las zonas turísticas del Mediterráneo. Este factor contextual ha llevado a las senegalesas en Estados Unidos a crear negocios altamente lucrativos, con ingresos de más de un millón de dólares por año⁶⁵⁵, a diferencia de Europa, donde esta actividad se lleva a cabo primordialmente por migrantes indocumentadas sin acceso al empleo en el sector formal.

En segundo lugar, la actividad de las trenzas en la migración ha contribuido a revolucionar las relaciones tradicionales de casta y de género en Senegal. Aunque en términos generales el fenómeno migratorio ha vuelto difusas las fronteras entre la pluralidad de comunidades étnicas, religiosas, sociales y de género de las que se compone el Senegal contemporáneo, la cuestión de las tejedoras es un ejemplo de cómo la transnacionalidad de la migración afecta de manera transversal todas estas categorías.

En el caso de las relaciones de género, el negocio de las trenzas en las ciudades de Estados Unidos, y en especial en Nueva York, se ha convertido en un auténtico eje de movilidad social para las mujeres, comparado con la venta, el trabajo asalariado y la conducción de taxis por parte de los hombres. Lo anterior ha provocado a su vez una inversión en los papeles tradicionales de género en la diáspora, en la que de manera creciente, las mujeres se convierten en los agentes familiares generadores de ingresos, mientras que al hombre se le asignan tareas domésticas y de cuidado de los niños⁶⁵⁶.

En el caso de las relaciones intercastas e interétnicas, “tradicionalmente” solo las mujeres pertenecientes al grupo de los ñeeño, es decir, aquellas mujeres de origen wolof y definidas por su oficio, solían desempeñar la actividad de las trenzas. Pero la alta

⁶⁵⁴ BABOU, Cheikh Anta, "Migration and Cultural Change: Money, 'Caste', Gender and Social Status Among Senegalese Female Hair Braiders in the United States", *Africa Today* 55, 2, 2008, pp. 4-22; EVERS ROSANDER, Eva, "Cosmopolitas y locales: Mujeres senegalesas en movimiento", en JABARDO, Mercedes, *Senegaleses En España: Conexiones Entre Origen Y Destino*, op. cit.

⁶⁵⁵ BABOU, Cheikh Anta, op. cit., *ibid.*

⁶⁵⁶ BABOU, Cheikh Anta, *ibid.*; KANE, Ousmane, *The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*, op. cit.

rentabilidad del negocio ha ocasionado que mujeres migrantes pertenecientes al grupo social géer⁶⁵⁷, y que “tradicionalmente” no tejían trenzas, o incluso mujeres que no son wolof, se hayan interesado por esta actividad⁶⁵⁸.

El caso de Ndeye Astou, una migrante senegalesa mouride en los Estados Unidos, es un claro ejemplo de la movilidad social ascendente que el proyecto migratorio, la religión y el negocio de las trenzas en particular pueden procurar a mujeres cuyo origen social representa *a priori* una desventaja. Esta mujer, hija de un herrero y proveniente del empobrecido barrio de Medina en Dakar, lograría emigrar a los Estados Unidos en la década de los años 1990. Allí consiguió crear un auténtico emporio de salones de belleza en varias ciudades. La fortuna que ha acumulado le ha permitido adquirir varias casas tanto en ciudades norteamericanas como en Senegal, y su fortuna le valió un intenso cortejo de su empresa por parte del PDS y de Abdoulaye Wade durante la primera década del siglo XXI⁶⁵⁹.

Por otra parte, en el ámbito religioso, el poder y autonomía financiera que han obtenido las comerciantes y tejedoras de trenzas mouride a través del proyecto migratorio ha permitido el desarrollo de espacios religiosos femeninos que sirven para posicionarse en la estructura cofrática independientemente de los hombres. El hecho de que muchas de estas mujeres sean solteras o que hayan emprendido el proyecto migratorio al estilo “masculino”, es decir, sin responder a un proceso de agrupación familiar, les coloca a menudo en una situación de vulnerabilidad respecto de los preceptos morales del mouridismo, que atribuyen una gran importancia a las relaciones familiares y maritales de una mujer. Por esta razón, como señala Eva Rosanders en su estudio sobre las mujeres mouride en Tenerife, “estas mujeres sin maridos dan especial importancia a sus ‘carreras’ religiosas como mouride piadosas haciendo peregrinajes, atendiendo a los marabouts en sus visitas y dando regalos con propósitos religiosos. También acostumbran subrayar los estrechos contactos que mantienen con sus familias en Senegal y la generosidad económica hacia ellos”⁶⁶⁰.

Para responder a este tipo de imperativos religiosos, las mujeres mouride en todas las ciudades y países de inmigración donde se encuentren, han creado dahiras femeninas llamadas Dahira Mame Diarra Bousso, en honor a la madre de Bamba. En el caso de la

⁶⁵⁷ En la sociedad wolof, la casta de los géer representaba al grupo de personas pertenecientes a la nobleza y que no se definían por su ocupación. DIOP, Abdoulaye-Bara, *La société Wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, op. cit.

⁶⁵⁸ BABOU, Cheikh Anta, *ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ EVERS ROSANDER, Eva, op. cit.

Dahira Mame Diarra Bousso de Nueva York, creada en 1993, una de sus fundadoras afirma que su objetivo era “crear un espacio dentro del cual las mujeres mouride pudieran reunirse, aprender el mensaje de Cheikh Amadou Bamba y recordar el ejemplo de Mame Diarra Bousso como modelo que cada mujer debería de seguir”⁶⁶¹.

Al igual que las dahiras generales, que representan al conjunto de dahiras mouride de una determinada ciudad o región de inmigración, la dahira Mame Diarra Bousso es aquella que agrupa a todas las mujeres mouride presentes en un mismo territorio. Por esta razón, aunque esta dahira sea la expresión federativa del tejido asociativo femenino en la diáspora, existen muchas otras dahiras femeninas creadas a partir de criterios específicos, como la localidad de origen o la afiliación marabouítica.

En un principio, las actividades de esta dahira consistían básicamente en la organización de los magales de Touba y de Porokhane en la diáspora, así como la recaudación de fondos para diversos propósitos (como el envío de contribuciones religiosas a Touba y al califa general de la cofradía, o ayudar a miembros en dificultades). Con el paso del tiempo y con el aumento de sus miembros, sus actividades han cobrado un perfil más alto dentro de las comunidades mouride en los países de inmigración, sobre todo por su participación en la organización de las visitas de Serigne Mourtala Mbacké y posteriormente de su hijo Mame Mor. Además de las actividades típicamente delegadas a las mujeres para la celebración de los eventos relacionados con esta visita, como la organización de la preparación de la comida y alojamiento de huéspedes, la dahira de las mujeres organiza sus propias actividades enmarcadas en el evento. Así, la dahira de las mujeres lleva a cabo sesiones nocturnas de canto para rendir homenaje a Mame Diarra Bousso⁶⁶².

Finalmente, de manera individual, las donaciones personales que cada mujer realiza durante la zîyara son una forma de cultivar su prestigio religioso en el seno de la cofradía. De esta manera, aquellas que realizan las mayores contribuciones son aquellas que reciben un mayor reconocimiento por parte de la jerarquía religiosa. En este sentido, el caso de la exitosa empresaria del negocio de trenzas Ndeye Astou vuelve a ser paradigmático, ya que fue designada la anfitriona de Mourtala Mbacké en su visita a la ciudad de Washington, un hecho que la consolidaría como un ejemplo modelo de la mujer contemporánea mouride.

⁶⁶¹ BÂ, Awa, *op. cit.*, p. 398.

⁶⁶² En Nueva York, como parte de los eventos celebrados durante el Mes Murid, este evento ha sido institucionalizado por las mujeres y ha recibido el nombre oficial de “Mame Diarra Bousso Night”. KANE, Ousmane, *op. cit.*, p. 154.

Ciertamente, si bien es importante considerar la aparición, multiplicación y generalización de dahiras femeninas en Senegal y en la diáspora como un reflejo de la democratización de las estructuras cofrádicas —así como de las instituciones políticas estatales—, y un ejemplo del dinamismo asociativo femenino senegalés, no puede afirmarse por ello que se trate de un vehículo de emancipación del imperativo patriarcal al que se encuentran sometidas las mujeres en las sociedades musulmanas. Sin duda, la urbanización y globalización de la sociedad senegalesa poscolonial y de la cofradía mouride han funcionado en muchas ocasiones como un vector de emancipación financiera para las mujeres (en la forma de empresarias migrantes transnacionales o fatou-fatou), pero en lo concerniente a la práctica islámica (indivisible, como se ha señalado, en sus dimensiones públicas y privadas), la moral musulmana sigue dictando una fuerte sumisión de la mujer al hombre. Lo anterior puede apreciarse con claridad en la persistencia de la práctica poligámica tanto en Senegal (a pesar de intentos gubernamentales para erradicarla) como en la diáspora europea y norteamericana, donde en teoría se encuentra proscrita⁶⁶³.

7.2.3 Politización de los nuevos movimientos mouride: el MMUD de Serigne Modou Kara y los thiantacounes de Cheikh Béthio Thioune

En el Senegal contemporáneo, la religión ha adquirido una multitud de nuevos espacios y modos de expresión, penetrando prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana senegalesa. No solo existe una visualización pública de las figuras de los principales santos, sino que la religión también ha invadido espacios en teoría seculares, como la moda, la música (rap) y el deporte⁶⁶⁴. Este fenómeno ha consistido básicamente en la emergencia de nuevos actores islámicos que reivindican su legitimidad dentro de la amplia Ummah o comunidad de creyentes, y de manera más limitada, en el ámbito senegalés, la afirmación de una particularidad dentro de las estructuras sufíes que les dieron origen. La particularidad de este nuevo discurso de reforma islámico respecto de sus antecesores (los reformistas arabizantes de los años 1920, pero sobre todo la UCM de Cheikh Touré de los años 1960) es que una de sus dimensiones contemporáneas se ubica en el interior de las cofradías sufíes tradicionales.

⁶⁶³ MASSÓ GUIJARRO, Ester, “La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo 68, cuaderno 1, 2013, pp. 125-144.

⁶⁶⁴ LOIMEIER, Roman, “Dialectics of Religion and Politics in Senegal”, en DIOUF, Mamadou, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, op. cit., p. 239.

El discurso reformista de los años 1920 y de los años 1960 se construyó en gran medida como una crítica al sistema marabouítico y al freno que representaba su posición en el sistema político para la modernización del país, pero a partir de la década de los 1980, puede apreciarse la emergencia de movimientos de reforma *en* las propias órdenes sufís. En el caso de la cofradía mouride, como hemos señalado, esta renovación islámica se entiende a través de la emergencia de nuevos actores, que al no gozar de una legitimidad histórico-genealógica expresada mediante la pertenencia directa a algún linaje proveniente de la familia de Cheikh Amadou Bamba, intentan posicionarse en la cofradía por medio de proyectos transnacionales diseñados para afirmar su autoridad (muchas veces, productos de sus grandes fortunas) en la sociedad senegalesa y en sus relaciones con el estado.

7.2.3.1 El Movimiento Mundial por la Unidad de Dios de Serigne Modou Kara

A partir del inicio de la década de los años 1990, asistimos a la emergencia de otro tipo de movimientos islámicos, que se no solo se originaron en las cofradías sufís, sino en el interior mismo de algún linaje tradicional, y se caracterizan por una fuerte politización de sus seguidores. Este es el caso del *Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu* (Movimiento mundial por la unidad de Dios) creado en 1995 por un sobrino-nieto de Cheikh Amadou Bamba, Cheikh Modou Kara Mbacké, en Touba.

Este movimiento, cuyo líder pertenece a un linaje tradicional mouride (nieto de Mame Thierno Birahim Mbacké, medio hermano menor de Amadou Bamba) ha intentado desarrollar estrategias de autonomía respecto de la jerarquía aristocrática de la familia del fundador e incluso se ha politizado al grado de contar con un partido político, el PVD (Parti de la Vérité pour le Développement). Al igual que el resto de movimientos islámicos de reforma en Senegal durante la última década del siglo XX, el MMUD se inspiró en otros movimientos de reforma del mundo árabe-musulmán en cuanto a su estrategia de reivindicar su pertenencia a la Ummah global. No obstante, a pesar de la fuerte identificación con las dimensiones transnacionales del islam, este movimiento sigue atado, por su modo de operación y legitimidad, al modelo tradicional sufí. Esto significa que, más que un movimiento reformista guiado por un líder sufí, se trata de un movimiento sufí influido por ideas reformistas que ha desarrollado una

manera novedosa de relacionarse con el discurso de los fundadores del mouridismo⁶⁶⁵.

El MMUD se instaló deliberadamente desde su inicio en zonas urbanas de Senegal y se ha dirigido especialmente a los jóvenes. Lo anterior se debió principalmente a las implicaciones negativas que habían tenido sobre el nivel del empleo las reformas estructurales impuestas en Senegal por las instituciones financieras internacionales desde los años 1980. Mientras que el estado senegalés se fue retirando gradualmente de sus funciones sociales por una progresiva privatización y recorte de personal burocrático administrativo, el MMUD ofrecía una estructura de referencia y de socialización a esta juventud marginalizada y desempleada dentro del marco estatal. Una de las estrategias principales de proselitismo que lleva a cabo este movimiento desde su fundación es la de autoproclamarse el único camino posible al verdadero islam en un contexto marcado por la decadencia moral de la sociedad. Al tomar la responsabilidad de transmitir el mensaje religioso (educación islámica), así como la provisión de recursos materiales (comida, alojamiento) a un porcentaje de la población caracterizado por su vulnerabilidad, el MMUD ofrece un marco de reconversión al creyente basado en una especie de renacimiento personal, que a su vez le lleva a realizar él mismo la labor de proselitismo de las enseñanzas de su líder como reconocimiento de su regeneración.

La organización del MMUD es básicamente piramidal, con una jerarquía muy marcada, y en la cima se ubica el marabout mouride, Serigne Amadou “Modou” Kara Mbacké. Esta estructura piramidal abarca todo el territorio nacional y se extiende fuera de las fronteras senegalesas. Al igual que Hizbut Tarquiyya o Matlaboul Fawzaïni, el MMUD posee una importante dimensión transnacional, con la implantación del movimiento en varias ciudades de Europa y Estados Unidos. En Senegal, los adeptos son organizados en células implantadas en prácticamente todos los vecindarios de cada ciudad. A su vez, estas unidades de base son reagrupadas en varias zonas geográficas (en barrios de Dakar, por ejemplo), que a su vez son reagrupadas en unidades regionales⁶⁶⁶. La organización piramidal cumple la función de permitir al líder la vigilancia de todas las unidades organizativas del movimiento desde lo alto de la jerarquía. Estas unidades se constituyen como microsociedades donde la experiencia religiosa y la vida comunitaria son regidas totalmente por la visión del islam promovida

⁶⁶⁵ SAMSON, Fabienne, “Islam, Protest, and Citizen Mobilization. New Sufi Movements”, en DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 258.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 260.

por el marabout Modou Kara.

Sin embargo, más allá del interés que suscita el análisis de las dinámicas sociales puestas en marcha por este movimiento religioso, el interés de su estudio radica en su participación abierta en la política senegalesa. Modou Kara, líder del movimiento, se erige al mismo tiempo como guía religioso y como ciudadano modelo de la sociedad. Este doble papel no representa ningún problema para sus seguidores, pues su legitimidad política deriva directamente de su legitimidad religiosa y del hecho de que el islam en Senegal es, en gran medida, una práctica social total indisociable de la práctica política, incluso tratándose de un estado laico como lo es Senegal⁶⁶⁷. De esta forma, Modou Kara creó en 2004 su partido, el PVD con el objetivo de convertirlo en su brazo político y así poder participar en las elecciones. Sin embargo, este posicionamiento político de Kara y su movimiento encuentra su límite de nuevo y — como se ha insistido— en las relaciones clientelares que caracterizan a las relaciones entre las jerarquías sufíes y la administración estatal. Por ello, si Modou Kara, a través de su discurso reformista, se muestra crítico de las prácticas políticas estatales, en última instancia se adhiere a las dinámicas clientelares del régimen senegalés. Prueba de esto es el apoyo de las candidaturas de los partidos en el poder en las elecciones de 2000 (cuando apoyó al Partido Socialista) o en 2007, cuando apoyó a Wade y el PDS, negándose a apoyar a su propio partido, el PVD, que por cierto obtendría muy pocos votos. En realidad, este sistema de colaboración entre los líderes políticos y religiosos protege a Modou Kara y le permite reclutar nuevos seguidores mediante una fuerte actividad proselitista basada en gran medida en la crítica de las deficiencias sociales del estado. No obstante, aunque así pareciera, no busca abiertamente el poder, dado que es consciente de que precisamente esta característica estructural del estado le permite expandir su poder e influencia sobre la sociedad⁶⁶⁸.

Otro aspecto importante de este movimiento es la manera paradójica en que se relaciona con otros sistemas de creencias. Si gran parte del discurso de Modou Kara se basa en una demonización y una crítica de “occidente” y la sociedad secular, sus medios publicitarios (internet, DVD, radio, TV), así como el estilo que adopta en sus intervenciones públicas (vestido indistintamente con ropa religiosa o con vestimenta occidental), son la muestra de una relación dialéctica entre este movimiento y la “modernidad”. Asimismo, ya que la mayor parte de sus seguidores proviene de las

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 266.

escalas sociales más bajas —por lo general son analfabetas—, no se considera necesaria la arabización de la sociedad para lograr la islamización de esta. Lo anterior se debe a una nueva paradoja: mientras que el deseo de islamización total de la sociedad proviene de la influencia ejercida desde el exterior (por ejemplo, la revolución iraní de 1980 y, en general, el islam del mundo árabe), Kara lleva a cabo críticas constantes del islam practicado en esas regiones por considerarlo poco justo y tolerante.

Este tipo de movimientos reformistas dentro del marco de las cofradías sufíes no es exclusivo de los mouride. En el caso de la cofradía Tidjan, existe un movimiento similar enmarcado en este mismo proceso de reforma islámica senegalesa de los años 80-90. Se trata del movimiento DMM (*Dahirat al-Mustarshidin wal-Mustarshidat*, "Hombres y mujeres en el camino de Dios")⁶⁶⁹, encabezado por Moustapha Sy, miembro de un importante linaje de la cofradía tidjan. Al igual que el MMUD de Kara, este movimiento sufí no ha buscado abiertamente el poder, ya que se encuentra limitado por las relaciones históricas entre cofradías y estado, que a su vez son las que le permiten expandirse. Sin embargo, aunque ambos movimientos no busquen expresamente el poder, existe el temor entre sus seguidores de una instrumentalización de los movimientos para fines personales de sus líderes.

Finalmente, podemos apreciar cómo la cobertura política de la cual goza la cofradía mouride en el marco del estado senegalés y en el exterior es la que permite este tipo de empresas religiosas. Para ejemplificarlo, puede citarse el incidente ocurrido durante la estancia realizada en Senegal en septiembre de 2009, cuando un grupo de taalibé del marabout Modou Kara atacó la sede del grupo de prensa y telecomunicaciones Walfadjri⁶⁷⁰. A pesar de que dicho ataque físico fue ordenado presumiblemente por el marabout mismo, y que constituye un ataque frontal contra la libertad de expresión, ni Modou Kara ni sus taalibé fueron castigados. El acontecimiento es una muestra de la impunidad y de la autonomía de la que gozan los marabouts en Senegal debido a la profundidad de las raíces de su legitimidad histórica.

De esta manera, puede apreciarse que el fenómeno de reforma islámica en Senegal que ha tenido lugar desde la década de los 1980, a lo largo de los años 1990 y durante la primera década del siglo XXI, es en cierta forma una redefinición de la relación entre los

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 257.

⁶⁷⁰ "Aggression contre le group Walfadjri. Modou Kara, l'Intouchable", *L'Observateur*, 28/09/2012. Este grupo de prensa se caracteriza por adoptar una postura crítica respecto del sistema de beneficios e impunidad de los marabouts y demás personalidades político-religiosas en Senegal, producto de las relaciones entre la clase política y la élite religiosa.

actores islámicos y el estado senegalés.

En términos generales, el surgimiento de nuevos partidos políticos y de nuevos actores islámicos en un contexto de liberalización económica son dos factores que explican no solo la fragmentación progresiva de la relación entre el estado y las cofradías, sino la fragmentación de la autoridad religiosa islámica en Senegal. En este sentido, si la cofradía mouride ha logrado mantener una unidad encarnada en la figura del califa general y en la autoridad simbólica que esta representa, lo anterior no ha sido igual para la cofradía tidjan. En la actualidad, la cofradía tidjan, pese a ser numéricamente la más importante, se encuentra dividida en una serie de linajes familiares que no aceptan en última instancia la autoridad de un califa general, como ocurre con la Mouridiyya.

7.2.3.2 El fenómeno Cheikh Béthio Thioune y el movimiento de los “thiantacounes”

Finalmente, para cumplir el objetivo de nuestra investigación de analizar las distintas formas de transnacionalidad que ha adoptado la cofradía mouride en su conjunto, y las manifestaciones y expresiones particulares que ha adoptado el fenómeno a raíz de las transformaciones e innovaciones que se pusieron en marcha desde la urbanización de la cofradía, debemos referirnos al movimiento neo-mouride de los thiantacounes y su líder Cheikh Béthio Thioune.

Al igual que las nuevas dahiras internacionales que buscan proyectar su acción en el proyecto de urbanización de la capital mouride, y al igual que el MMUD de Serigne Modou Kara Mbacké, analizado previamente, el fenómeno Cheikh Béthio Thioune se inscribe en esta lógica contemporánea cofrática de afirmación de nuevas legitimidades religiosas en el seno de la tarixa mouride.

Como sucede con el bayfalismo contemporáneo o la feminización de la cofradía, y al igual que el proyecto de sociedad que propone el MMUD de Modou Kara, los thiantacounes de Béthio Thioune se inscriben en este proceso de mouridización de la sociedad senegalesa, en el que los jóvenes —decepcionados por el fracaso de un proyecto nacional reflejado en la crisis de legitimidad del estado poscolonial— desempeñan un papel central.

Sin embargo, mientras que los dos primeros movimientos han centrado su proceso

de reclutamiento y conversión en los sectores sociales más marginalizados de la sociedad, el movimiento de Béthio Thioune concierne sobre todo a estratos sociales medios, con un nivel escolar al menos secundario, lo que explica su fuerte implicación en el medio asociativo universitario. De hecho, la dahira de los hombres y mujeres taalibé de Cheikh Béthio Thioune es la que cuenta con un mayor número de adherentes, por delante de la Dahira Madjmahoud Noreyni de Serigne Modou Kara, de las múltiples dahiras bayfal y de la Dahira Hizbut Tarqiyyah⁶⁷¹.

Otra característica que comparten el marabout Modou Kara y Béthio Thioune es la posición periférica que ocupan en la estructura jerárquica de la cofradía respecto de los linajes tradicionales vinculados genealógicamente con la familia de Amadou Bamba. Lo que resulta más significativo de esta posición periférica es el hecho de que ambos han logrado reunir una audiencia de seguidores mucho mayor que un buen número de cheikhs de la cofradía, que sí se encuentran relacionados directamente con los linajes tradicionales mouride.

En el caso de Modou Kara, aunque pertenece a la familia de Bamba, solo está indirectamente relacionado con esta, ya que se trata de un nieto de un medio hermano del fundador, por lo que su vínculo con este es el de sobrino-nieto. A pesar de dicha posición marginal dentro de la estructura jerárquica de la cofradía, Modou Kara ha logrado, con la creación del MMUD en 1995, imponerse como uno de los marabouts más populares de Senegal, sobre todo entre la juventud urbana marginalizada.

En cuanto a Cheikh Béthio, el éxito de su movimiento es aún más llamativo e interesante debido a varios factores.

En primer lugar, su título de cheikh no se debe a ningún tipo de afiliación biológica con la familia de Amadou Bamba. En 1987, cuando aún no accedía al califato general de la cofradía, Serigne Saliou Mbacké elevó a su taalibé Béthio Thioune al rango de cheikh. Hasta entonces, Béthio Thioune, además de haberse destacado por haber sido un ferviente taalibé de Saliou Mbacké (a quien conoció en 1947), había realizado una carrera de alto funcionario en la burocracia estatal debido a su título de l'École Nationale d'Administration et de la Magistrature (ENAM). Ahora bien, como señalamos previamente, el acceso al rango de cheikh en la estructura jerárquica mouride se limitaba a los descendientes de Amadou Bamba desde su desaparición en 1927.

Aunque esta nominación no estuvo exenta de resistencias por parte de la clase

⁶⁷¹ HAVARD, Jean-François, "Le 'Phénomène' Cheikh Bethio Thoune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais 'Thiantakones'", *op. cit.*, p. 285.

marabouítica tradicional, el hecho de que el mentor de Béthio Thioune, Saliou Mbacké, accediera al califato general de la cofradía dos años después de haberlo nombrado cheikh, permitió a Béthio Thioune consolidar una importante clientela religiosa desde 1990. Igualmente, esta cercanía con el califa general lo llevó a ocupar el influyente puesto de presidente del consejo de la comunidad rural de Touba, lo que le hizo aumentar su legitimidad carismática ante sus seguidores.

En lo que concierne su organización, se observa una gran similitud con el MMUD de Modou Kara o el DMM del tidjan Moustapha Sy. Se trata de una estructura piramidal que mantiene a Béthio Thioune en la cima, seguido de sus diawrigne, que coordinan las daaras y que a su vez constituyen las unidades básicas de movilización. Hay que notar sin embargo, que los seguidores de este marabout prefieren llamar a estas últimas daaras en lugar de dahiras, como el resto de las asociaciones mouride en medios urbanos. Esto se debe sin duda a una estrategia de diferenciación del grupo Béthio respecto del resto de las asociaciones mouride, así como a una estrategia de afirmación de la autoridad de este último en el seno de la cofradía y sus relaciones con el estado.

Mediante una estrategia a la vez retórica e iconográfica, Béthio Thioune ha logrado construir su legitimidad como jefe religioso mouride. En cuanto a la primera dimensión, por medio de una ecuación que lo equipara con Saliou Mbacké y por derivación con Amadou Bamba, Cheikh Béthio Thioune ha sabido manipular el poder carismático hereditario a su favor y constituirse como uno de los marabouts mouride que más seguidores tiene a pesar de reunir una serie de características que *a priori* desempeñarían un papel en su contra, como su no-filiación, el hecho de su origen castado y su falta de erudición en las ciencias religiosas y en lengua árabe. Además, mediante la manipulación de imágenes iconográficas que hacen coincidir representaciones de Béthio Thioune y de Amadou Bamba, se refuerza la idea entre sus seguidores de la validez de la legitimidad de Thioune. Finalmente, para consolidar la legitimidad de Thioune, sus seguidores recurren a la trayectoria de este en el terreno secular y a su éxito académico y económico.

Ahora bien, debido a que la mayoría de los taalibé mouride de Béthio Thioune tienen un nivel escolar medio, resulta aún más llamativo que estos se sientan más atraídos por la práctica del islam que se lleva a cabo dentro del grupo Béthio que a una versión más ortodoxa de este.

El culto islámico promovido por la comunidad encabezada por este marabout se

estructura principalmente a través de celebraciones religiosas llamadas *thiant*⁶⁷². Estas celebraciones consisten en congregaciones semanales de los taalibé en la casa de Cheikh Béthio Thioune en el barrio de Mermoz en Dakar. Para el cheikh, la participación de los taalibé en los thiant constituye una “forma superior de oración”⁶⁷³

Una de las características más llamativas de los thiant es la gran presencia de las mujeres taalibé que interactúan con sus contrapartes masculinos. Comparados con otras prácticas del culto islámico en las que se da una fuerte segregación de sexos y en las que las mujeres casi siempre desempeñan un papel supeditado al de los hombres, respetando las reglas del pudor islámico en su comportamiento y en su vestimenta, en los thiant las mujeres no solo se mezclan con los hombres, sino que se visten y se maquillan. De hecho, los detractores de Béthio Thioune asocian este ambiente festivo que reina en la celebración de los thiant con una reputación cuestionable del cheikh en su relación con sus taalibé mujeres⁶⁷⁴.

Es importante reflexionar, en el marco de esta investigación, que la comunidad formada alrededor de la figura carismática de Béthio Thioune es un reflejo de la transnacionalización contemporánea de la cofradía. Exhibiendo como uno de sus rasgos particulares la marcada presencia de mujeres y jóvenes —categorías sociales históricamente supeditadas al poder decisonal de los hombres y de los primogénitos— resulta sin dudas significativa su participación en la vida de la cofradía.

Adicionalmente al canto de alabanzas y danzas en homenaje a Saliou Mbacké, a Amadou Bamba y al mismo Thioune, se preparan grandes cantidades de comida que se distribuyen entre los taalibé. A pesar de que el hecho de que se dé comer hasta la saciedad a los asistentes puede ser considerado como un factor en sí que vuelve atractiva la conversión al grupo de los *thiantacounes* (como se autodenominan los taalibé de Béthio Thioune, palabra que significa literalmente “los adeptos del thiant”) en un contexto social marcado por la pobreza y la falta de recursos. Pero no podemos considerar que este sea el único motivo de adhesión.

De hecho, el principal aliciente para afiliarse al grupo Béthio y que al mismo tiempo más polémica genera en la sociedad senegalesa son los matrimonios que consuma el cheikh entre sus taalibé. A través de la celebración de estos matrimonios en el interior del grupo, Cheikh Béthio Thioune busca incrementar su legitimidad religiosa

⁶⁷² Véase el Glosario.

⁶⁷³ HAVARD, Jean-François, *ibid.*, p. 287.

⁶⁷⁴ Numerosos son los vídeos en internet que documentan las sesiones de thiant tanto en Senegal como en Europa. En el caso del movimiento de Thioune, este tiene su propio sitio: www.santati.net.

en la cofradía, mientras que asegura la reproducción social de su comunidad⁶⁷⁵.

Debido a que estos matrimonios se efectúan fuera de la órbita del consentimiento familiar, así como al margen de las instituciones y autoridades tradicionales que suelen consumarlos (imanes en mezquitas y registros civiles del estado), desde la perspectiva de los hombres y mujeres taalibé que se casan dentro del grupo Béthio, estos matrimonios pueden tener significados ambivalentes que oscilan entre la emancipación de presiones familiares y una mayor sumisión a la autoridad del cheikh. De esta manera, pueden darse casos de jóvenes taalibé que son casadas con hombres que no conocen (taalibé thiantacoune en la diáspora; ver más adelante), o casos de padres discípulos del cheikh que entregan a sus hijas en casamiento sin el consentimiento de estas. Ambos casos reflejan claramente situaciones de sumisión y de sometimiento de la voluntad individual a la del grupo como mecanismo del líder para su sobrevivencia.

Por otra parte, la afiliación al grupo Béthio también puede ofrecer una válvula de escape a las presiones familiares por contraer matrimonio dentro de un marco institucional islámico más “tradicional”. Como ejemplo de estos casos, podemos citar los matrimonios inter-casta que celebra Béthio Thioune por el hecho de que él mismo tiene un origen “castado” (ver primer capítulo). De esta manera, la afiliación al cheikh puede permitir a alguna chica taalibé el contraer matrimonio con otro discípulo para así evitar casarse con un marido al que no quieren pero que es preferido por su familia.

7.2.3.3 El fenómeno Béthio fuera de Senegal

A pesar de que Béthio Thioune fue nombrado cheikh por Saliou Mbacké desde 1987, no fue hasta finales de la década de los años 1990 cuando su movimiento comenzó a cobrar mayor amplitud. Al igual que la multiplicación de sus daaras en Senegal, se observa un gran aumento de estas en Francia. Para 1998, el movimiento thiantacoune ya se encontraba presente en un buen número de ciudades francesas como Paris, Toulouse, Burdeos, Grenoble, Reims, Lyon, Lille, Valenciennes y Niza. Para 2006, se detectó un total de dieciocho daaras afiliadas a Béthio Thioune⁶⁷⁶.

La estructura organizativa de las daaras thiantacoune en Francia es similar a la de las establecidas en territorio senegalés. A la cabeza de cada una, se encuentra un diawrigne representante del marabout y encargado de dirigir la organización. Este

⁶⁷⁵ BROSSIER, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*. Tesis doctoral, Paris I, Panthéon-La Sorbonne, 2010.

⁶⁷⁶ HAVARD, Jean-François, *op. cit.*

diawrigne tiene bajo su mando a otro *top*-diawrigne, quien es el encargado de transmitir los ndigëls provenientes de Senegal. Estos ndigëls pueden ser de diversa índole: económicos, como la colecta de fondos para la celebración de los thiant, la construcción de alguna nueva concesión de Béthio Thioune o una mezquita en su aldea natal; políticos, para apoyar la candidatura de Abdoulaye Wade en 2000 y en 2007, o de exigencia académica, ya que “todos los discípulos de Cheikh Béthio aprueban sus estudios”⁶⁷⁷.

En Francia, además de la migración mouride estructurada por medio de la yuxtaposición de redes comerciales y religiosas, existe desde finales de los años 1970 otro modelo migratorio basado en la realización de estudios de grado y de posgrado en universidades de este país. Sobre este modelo migratorio, podemos formular dos afirmaciones:

En primer lugar, migración estudiantil hacia Francia concierne sobre todo a las clases medias y superiores de la sociedad senegalesa. Para ingresar a una universidad francesa es necesario acreditar una trayectoria escolar o universitaria previa con el fin de obtener el visado de estudiante correspondiente que autorice la inscripción en alguna institución educativa y que avale la estancia legal en Francia. Aun reunidos los requisitos escolares, la dificultad de obtención del visado (en este caso el de estudiante) implica la intervención y la movilización de la influencia de alguna personalidad influyente —en este caso, la de Béthio Thioune— en las altas esferas estatales. Así, aquellos taalibé que han obtenido su visado de estudiante para Francia gracias a la intermediación de Thioune, parten con misiones específicas, como el establecimiento de daaras thiantacoune en la ciudad a la que emigra el taalibé, en forma de retribución por la negociación del visado.

En segundo lugar, este modelo migratorio está prácticamente ausente en otros países de migración mouride. Esto se debe a que la enseñanza pública en Senegal se imparte en francés, lo que vuelve prácticamente imposible la obtención de un visado para estudiar en países como España, Italia o Estados Unidos.

Mientras que la obtención del visado de estudiante era uno de los medios más eficaces para lograr entrar a Francia, y por ende, a Europa durante los años 1980 y principios de los años 1990, a raíz de la entrada en vigor del tratado de Schengen, incluso este procedimiento se ha visto afectado por el endurecimiento progresivo de la

⁶⁷⁷ HAVARD, Jean-François, *ibid.*, p. 294.

política migratoria francesa y europea. Por tal motivo, a partir de este momento la mayoría de los estudiantes senegaleses en Francia se han convertido, al igual que aquellos que habían logrado ingresar con visado de turista, en migrantes irregulares, con la precariedad laboral y la exclusión que dicho estatus conlleva. Este efecto de la política migratoria ha provocado a su vez que un mayor número de estudiantes senegaleses recurran a las redes confráticas y al acceso a la actividad comercial que estas proveen ante las dificultades de inserción en el mercado laboral francés.

Por estos factores, a partir de mediados de la década de los años 1990 se ha registrado un gran aumento de las daaras afiliadas a Cheikh Béthio en Francia. Aunque un buen número de estudiantes senegaleses thiantacounes ya eran taalibé de Béthio al llegar a Francia, muchos de ellos se convirtieron una vez estando ahí. Otro factor que explica la preferencia de los migrantes estudiantes senegaleses para afiliarse a la comunidad thiantacoune se debe a que Béthio Thioune ha sido el primer líder religioso mouride en integrar la doctrina y ética mouride del trabajo al éxito académico en las instituciones educativas occidentales. Si bien esta ética fue concebida originalmente por Amadou Bamba y el método tarbiyya (ver capítulo 2), con el paso del tiempo y las innovaciones y adaptaciones que ha debido operar la cofradía ante los cambios políticos, económicos y sociales en Senegal, la ética del trabajo mouride fue siendo recuperada por el trabajo comercial en los centros urbanos senegaleses e internacionales. No obstante, la trayectoria particular del marabout Béthio Thioune —él mismo con una formación académica occidental— ha fomentado una valorización “religiosa” del éxito académico a través de la provisión al taalibé de un proyecto matrimonial al concluir sus estudios en Francia. Ciertamente puede argumentarse que existe una instrumentalización en el pacto de lealtad del taalibé internacional, quien deberá realizar cotizaciones y cumplir obligaciones dentro del grupo (hadiyya), pero el acceso a los recursos sociales y materiales que le procura en la diáspora la afiliación a este grupo marabóutico, así como la posibilidad de iniciar un proyecto de vida a su regreso son motivos de gran peso para aceptar la sumisión a la autoridad religiosa de Cheikh Béthio Thioune.

De esta manera, como argumenta Havard, “irse a estudiar a alguna universidad al extranjero no representa únicamente aprovechar una oportunidad migratoria para

poder ganar dinero, significa también inscribirse en una dinámica de subjetivación individual y de afirmación colectiva tanto espiritual como identitaria”⁶⁷⁸.

Asimismo, es importante recalcar el hecho de que tanto los seguidores de Modou Kara como los de Béthio Thioune se encuentran presentes también en España e Italia —aunque en menor medida que en Francia y Estados Unidos—, como prueba de la dimensión transnacional que han alcanzado ambos movimientos.

Hay muchos taalibé de Serigne Modou Kara. Pero siempre que hay algo que celebrar. Olvidan que son taalibé de Serigne Modou Kara y se convierten en mouride. Si viene su guía espiritual hacen eventos. A Barcelona no ha venido, pero a Madrid sí⁶⁷⁹.

Yo antes era taalibé de cheikh Béthio pero una vez aquí, he tenido la suerte de encontrar a un nieto directo de Serigne Touba... Es como si te bautizan nuevamente. Cheikh Béthio tiene muchos taalibé en Barcelona. Él es de esa gente mouride que tiene mucho dinero, pero lo dan todo⁶⁸⁰.

Finalmente, en el contexto político de las elecciones del año 2000, pese a que, como se indicó previamente, el califa Saliou Mbacké se mantuvo en su posición de no pronunciar ningún ndigël electoral a favor de ningún candidato, esto no significó que no los hubiera por parte de otros marabouts de menor rango. De esta manera, tanto Cheikh Béthio Thioune como Serigne Modou Kara, los dos marabouts “de los jóvenes” con una gran audiencia, pusieron en marcha estrategias de movilización y apoyo electoral para el PDS y Abdoulaye Wade. Una de las características en común de estos dos marabouts es la gran cantidad de taalibé afiliados a ellos. Sin embargo, a diferencia de otros marabouts pertenecientes a linajes cuyo prestigio se remonta a los orígenes de la cofradía y en los que la lealtad del discípulo no se refleja tanto en el ámbito político, sino en el económico, en el caso de Béthio Thioune y de Modou Kara, la lealtad marabóutica condiciona en gran medida la participación política del taalibé⁶⁸¹.

Durante el período de campaña previo a las elecciones presidenciales de 2007, tanto Thioune como Kara organizarían una serie de marchas en Dakar con el doble objetivo de demostrar públicamente su poderío reflejado en el número de sus seguidores, así como para manifestar su apoyo electoral a Wade. Tras el apoyo mostrado, Abdoulaye Wade habría recompensado con varios cientos de millones de francos CFA a ambos marabouts, así como con varios visados diplomáticos para los

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁷⁹ Taalibé mouride, Touba-Barcelona, 19/09/11.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ BROSSIER, Marie, *op. cit.*, p. 543.

taalibé de Béthio Thioune.⁶⁸² Además, para las elecciones legislativas que tendrían lugar unos meses después, Béthio Thioune se vería beneficiado de un puesto de diputado a través de la inclusión en la lista de candidatos del PDS de su segunda esposa Aïcha Mame Kane para las elecciones legislativas de 2007 y Modou Kara a través de la nominación de su tercera esposa como senadora⁶⁸³.

Tras la segunda alternancia política senegalesa que tuvo lugar en 2012 con la derrota de Wade en la segunda vuelta presidencial y que llevó poder a la coalición encabezada por Macky Sall, la suerte de Cheikh Béthio comenzó a cambiar. No solo su gran mentor religioso Saliou Mbacké había fallecido desde 2007, sino que su mentor político, Abdoulaye Wade, venía de ser derrotado en las elecciones. Acusado de haber ordenado el asesinato de dos de sus taalibé (presuntamente perpetrado por otros dos de sus discípulos) y en el marco de una política del nuevo presidente en la que se buscaba terminar con la impunidad de los marabouts, Béthio fue encarcelado a pesar de encontrarse enfermo. Sin duda, este incidente mermó el carisma del líder, quien vio cuestionada su autoridad espiritual por el resto de la jerarquía mouride. Recientemente fue liberado para júbilo de sus seguidores.

CONCLUSIÓN

Después de haber trazado la trayectoria transnacional de la tarixa mouride como la construcción histórica de un espacio y una comunidad religiosa al margen de los procesos políticos senegaleses, pero participando intensamente en ellos, en este último capítulo se buscó determinar al movimiento a través de sus expresiones más actuales, a saber: la transcendencia de la ciudad de Touba, las nuevas legitimidades a que ha dado lugar en la composición de la sociedad mouride, así como los elementos del género (mujeres) y la juventud como los elementos más novedosos y de mayor dinamismo en el mouridismo contemporáneo.

Mediante el análisis del proceso de modernización de la capital mouride, se ha demostrado cómo resultan perceptibles e inteligibles las relaciones entre la jerarquía tradicional mouride (la familia Mbacké) y el estado. Como se ha insistido, el desarrollo autónomo y extraterritorial de Touba se lleva a cabo simultáneamente gracias y en contra de la acción nacionalizante estatal. Gracias a ella porque la define como una zona

⁶⁸² “Comment Wade a acheté le soutien des marabouts politiciens”, *nettali.com*, 19/02/2007.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 554; Wade había vuelto a instituir el senado unos meses antes con el objetivo de ampliar el poder del PDS en las estructuras gubernamentales, ya que de 100 miembros que componen al senado, 65 son nominados directamente por el presidente BECK, Linda, *op. cit.*, p. 229.

de excepción dentro de la jurisdicción territorial del estado, y en contra de ella, debido a la cesión de derechos de soberanía que esto implica.

Esta misma relación especial entre la cofradía mouride y el estado senegalés es lo que ha permitido la creación de un espacio migratorio mouride donde la ciudad santa se ha vuelto el principal referente. A través de su religiosidad y de su dinamismo comercial, los vendedores mouride que comenzaron a migrar a los países europeos y a los Estados Unidos en el último cuarto del siglo xx son los principales responsables del crecimiento de Touba y de su reproducción simbólica en el extranjero. Hoy, la evolución de esta actividad comercial es palpable a través de los circuitos económico-espirituales mouride que han convertido a Touba en el bastión financiero de la cofradía.

Como último aspecto, el capítulo aborda la problemática de las nuevas legitimidades y movimientos mouride. El surgimiento de estos nuevos movimientos es sintomático tanto de la crisis de legitimidad crónica que afecta al proyecto nacional estatal desde hace tres décadas, como de la evolución de la autoridad y de la legitimidad marabóutica en las comunidades sufis. Ejemplos como Hizbut Tarquiyya y Matlaboul Fawzaïni representan la evolución de la legitimidad mouride hacia nuevas figuras de autoridad que buscan su legitimidad por medio de su participación en el proyecto de desarrollo urbanístico de Touba. La autoridad tradicional mouride también ha sido objeto de transformaciones con la muerte del último hijo de Amadou Bamba en 2007 y la llegada al califato general de sus nietos. No solo los nietos deben enfrentar estos nuevos movimientos mouride en el marco del mantenimiento de la unidad de la cofradía, sino que deben hacerlo entre ellos también. La gran cantidad de hijos que tuvo Amadou Bamba se ha traducido con el tiempo en una multiplicación de nietos que reivindican la herencia de su parte correspondiente de baraka, lo que porta en sí el germen de la ruptura o fragmentación de la autoridad califal.

Finalmente, un atractivo para las mujeres en matrimonios polígamos y para los jóvenes que viven en los márgenes de la sociedad senegalesa o en la diáspora, estas categorías sociales —históricamente subordinadas al poder masculino y patriarcal, y principales víctimas de los procesos de exclusión— han encontrado en el mouridismo contemporáneo vías de identificación y estructuras comunitarias alternativas. El caso de la dahirah femenina Mame Diarra Bousso (mujeres) y los movimientos de Modou Kara y Béthio Thioune (jóvenes) son significativos en este aspecto.

CONCLUSIÓN GENERAL

Este peregrinaje [el Gran Magal] representa todo para nosotros. Todo lo que poseemos procede de ese día⁶⁸⁴.

Una vez al año, los taalibé mouride dispersos en el mundo y en Senegal celebran el peregrinaje a Touba para celebrar el Gran Magal y honrar la memoria del fundador de la tarixa. De hecho, para los adeptos a la cofradía, sea cual sea su afiliación marabouítica, el Magal representa el evento central de la cofradía⁶⁸⁵. Una prueba de esto es la organización del calendario de actividades de los migrantes mouride en torno a la fecha de celebración de dicho acontecimiento para asistir a él⁶⁸⁶. El Gran Magal constituye un “lugar-momento”⁶⁸⁷ en continua transformación, donde tienen lugar las principales recomposiciones de un movimiento religioso que se exporta desde hace tres décadas de su centro espiritual y simbólico, Touba, al resto del mundo que repercute a su vez en dicho centro. La razón para exponer las dinámicas de dicho evento como previo a las conclusiones generales de esta tesis doctoral reside en el hecho de que no solo representa, desde la perspectiva mouride, la fecha de celebración comunitaria más importante, sino que además, en su realización, confluyen los elementos principales que se han seleccionado para el análisis —islam (mouride), política (estado) y migración al servicio de la construcción del espacio transnacional mouride.

Actualmente, el Magal de Touba es un evento que reúne a cerca de cuatro millones de mouride provenientes de todo Senegal y de las múltiples diásporas. Tanto para los mouride que habitan permanentemente en la ciudad como para aquellos que a pesar de no ser residentes poseen una casa, es una obligación moral recibir a los peregrinos y atenderlos con grandes honores⁶⁸⁸.

Touba es una ciudad que siempre cada magal, viene mucha gente desde fuera, y nadie no paga nada, ni alojamiento ni comida. Cualquiera dahir del mundo da dinero y se lo damos al khalife [califa] de Serigne Touba. Siempre hay casas que dan comida y se ayudan unos a otros. En el Magal de Touba no se vende comida. Cada casa se ocupa de sus

⁶⁸⁴ MBACKÉ, Serigne Abdou Lahat, Magal Touba 1971, www.alazhar.touba.com o <https://www.youtube.com/watch?v=aqHyVWme0Iw> (último acceso: 07/06/14).

⁶⁸⁵ Entrevista concedida por el marabout Serigne Modou Mbenda Fall. Guedawaye, Dakar, Senegal.

⁶⁸⁶ MORENO, Susana, *Aquí y Allí, Viviendo en los dos lados. Los senegaleses en Sevilla, Una comunidad transnacional*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2006, p. 161. El Gran Magal se celebra el 18 del mes Safar en el calendario musulmán. Al ser un evento cuya fecha se determina con base en un criterio lunar, la fecha en el calendario occidental no es fija. Para el conjunto de mouride dispersos en el mundo, la celebración del Magal y su deseo de asistir en persona puede servir de organización anual de sus vidas y actividades laborales.

⁶⁸⁷ BAVA, Sophie; GUÉYE, Cheikh, "Le Grand Magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", *Social Compass*, 48, 3, 2001, pp. 421-438.

⁶⁸⁸ Para cada habitante de la ciudad, es un deber religioso asegurar el confort de sus peregrinos y sobre todo servir comida, refrescos y un recibimiento digno del evento (*berndèel*). *Ibid.*, p. 426

visitantes.⁶⁸⁹

Por otra parte, el Magal no es solamente un gran peregrinaje a Touba. Es también el momento para refrendar los pactos de lealtad que unen a los taalibé con sus marabouts (njebelu) y dar regalos a los líderes mouride (hadiyya) en su dimensión comunitaria (khidma) en el marco de este peregrinaje, que resulta en una visita piadosa (zîyara). Esta regeneración y reconfiguración en las posiciones de autoridad dentro de las redes mouride provocan una circulación de riqueza y se asegura así la estabilidad financiera de la sociedad religiosa mouride en su conjunto respecto de las fluctuaciones de las finanzas internacionales.

En otro registro, el Gran Magal es también el instrumento por medio del cual se manifiesta el resto de califas secundarios con objeto de afirmar su linaje en el marco de la cofradía. Cada linaje escoge una fecha del calendario lunar para celebrar el nacimiento o la muerte de su cheikh fundador. Igualmente, estos magales son manifestaciones con un componente político nacional, ya que su celebración es el momento para cada linaje de exhibir su apoyo al partido político de su elección, justificar esta preferencia y pronunciar las consignas electorales. Además, el hecho de que siempre exista una participación del estado en su organización y de que siempre asista una delegación a su celebración hace que hoy los magales en Senegal sean eventos en que la instrumentalización política se halla siempre presente⁶⁹⁰. Incluso las autoridades estatales consulares en los países de inmigración se encuentran presentes ese día en Touba: “Cuando viene Magal de Touba, todos los embajadores de Senegal van ahí, saben que tienen su lugar reservado ahí⁶⁹¹.”

En el caso de los mouride en el extranjero, aunque el ideal es realizar el peregrinaje a Touba para celebrar el Magal, cuando su situación migratoria o laboral no lo permite, se celebra en el marco de las dahiras generales y, si ya se ha construido, en la Casa de Serigne Touba: “El magal de Touba es la misma fecha para todos los dahiras. Todas las dahiras están obligadas a conmemorar ese día⁶⁹².”

Este trabajo ha estado motivado por el deseo de analizar a una comunidad religiosa, en este caso la mouride, a través de la agencia de sus propios protagonistas. A pesar de que existe una cuantiosa información sobre el mouridismo y sobre cómo este

⁶⁸⁹ Taalibé mouride, Touba-Madrid, 22/02/11.

⁶⁹⁰ VILLALÓN, Leonardo, "Sufi Rituals As Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations," *Comparative Politics* 26, no. 4, 1994, pp. 415-437.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² FALL, Serigne Modou Mbenda, 16/11/09, *op. cit.*

ha influido sobre los principales procesos históricos que han dado lugar a la creación del estado-nación de Senegal, poco interés ha existido en analizarlo fuera de parámetros relacionales. Desde mi punto de vista, si bien esta perspectiva ofrece valiosa información para comprender la evolución y la lógica de las instituciones políticas, económicas y sociales que han gobernado Senegal (y desde una perspectiva teórica más amplia en el conjunto de países con una historia colonial) desde el período previo a la colonización francesa, no satisface sin embargo las interrogantes que surgen sobre las motivaciones de los propios actores mouride por reproducir su sociedad religiosa en el mundo contemporáneo.

En este sentido, el valor de estudiar la historia de la tarixa mouride en su dimensión local y transnacional no radica en estudiar su influencia —sin duda considerable— sobre los procesos políticos senegaleses. El estado senegalés, como el resto de estados poscoloniales africanos, no representa una emanación natural de la sociedad civil, sino una imposición externa que intenta adherirse a ella. Por el contrario, las cofradías sufís, por su legitimidad social, representan estructuras comunitarias que proporcionan un mayor sentido que la nación, a pesar de que su historia sea indisociable de ésta. A lo largo de su historia, el mouridismo ha provisto a sus seguidores de instituciones alternativas que han otorgado sentido al proyecto de una sociedad religiosa.

Comenzando por el método educativo propuesto por Amadou Bamba, seguido de los movimientos de colonización de las tierras y el establecimiento de las daaras para el cultivo del cacahuete en el marco de la colonia francesa de Senegal, el mouridismo ha mantenido sus características de base, como la exaltación religiosa del trabajo, el principio de solidaridad y la sumisión a la autoridad del marabout. Más adelante, hacia mediados de siglo, la descolonización y las relaciones clientelares que se establecerían entre la élite política y la jerarquía religiosa heredera de la autoridad religiosa de Bamba, permitirían la reconversión urbana de los seguidores de la cofradía en el comercio urbano y en el desarrollo de las dahiras tanto en Senegal como en el resto de los países y ciudades adonde se ha exportado el mouridismo. A lo largo de tres décadas de migración hacia los países de Europa occidental y los Estados Unidos, principalmente, el tejido asociativo estructurado a través de las dahiras se ha ido complejizando al grado de proponer a todos los migrantes senegaleses (independientemente de su afiliación a la cofradía) estructuras asociativas religiosas identificadas con una ciudad determinada. En la actualidad, existe el proyecto entre los migrantes mouride de crear federaciones de dahiras que vayan más allá de este nivel administrativo para abarcar regiones e incluso

países en la estructura asociativa religiosa.

De esta manera, volviendo a nuestras hipótesis, podemos concluir que a través de las migraciones y la negociación de un espacio autónomo dentro del estado senegalés, la cofradía mouride ha logrado extenderse de las regiones rurales semidesérticas de Senegal a una multiplicidad de localidades mundiales. Es cierto que el desarrollo institucional mouride en los países y ciudades de inmigración se ha dado en función de las sociedades de acogida, pero las técnicas de apropiación del espacio (venta ambulante, dahiras, visitas de marabouts) son similares en todos los contextos. De este modo, mientras que en Estados Unidos el tejido asociativo conformado por las dahiras incluye estrategias desplegadas en el espacio público norteamericano (por ejemplo, desfiles), en los países europeos, el mouridismo no ha alcanzado aún este grado de visibilización. En el caso de Francia, si bien los nexos histórico-lingüísticos con Senegal han permitido la consolidación de la presencia senegalesa, el desarrollo de la cultura mouride ha estado limitado por el enfoque universalista de una cultura laica que rechaza las expresiones comunitarias religiosas. En el caso de España e Italia, el factor que más ha influido en el grado de integración de las instituciones mouride es precisamente la ausencia relativa de nexos históricos con Senegal. Esto a su vez se ha traducido en una menor presencia de estudiantes e intelectuales mouride, lo que ha mermado la capacidad de negociación con las autoridades políticas locales y ha afectado su visibilización.

En cuanto al análisis de la evolución de la relación entre la las élites estatales senegalesas y las principales autoridades de la cofradía mouride, hemos demostrado que si es verdad que el clientelismo político y religioso ha sido y sigue siendo el principal factor de movilización, participación y competencia política, el discurso religioso que procede de la ideología pacifista de Bamba y del resto de reformadores sufís desde finales del siglo XIX, aceptado por la sociedad y por sus gobernantes, ha permitido la gestión del cambio político y una relativa estabilidad al excluir la violencia como lenguaje legítimo. En este sentido, el desarrollo de la democracia en Senegal no debe ser evaluado con parámetros liberales convencionales, sino sobre una base consensual que acepta la injerencia (explícita o tácitamente) de las autoridades religiosas (sometidas estas a su vez al escrutinio ideológico popular) en los procesos políticos.

Por otra parte, en el ámbito económico, son estas mismas relaciones entre la élite política y la religiosa las que han permitido la creación de un sistema de acumulación paralela mouride. Mediante la creación de redes comerciales, los mouride han producido un vasto sistema de intercambios económicos transnacionales que tienen

lugar dentro pero sobre todo fuera de la regulación estatal. La principal manifestación de este sistema económico paralelo puede situarse en el desarrollo urbano y económico de Touba. Esta ciudad alberga una serie de contradicciones producto de las transformaciones que ha sufrido el mouridismo a causa de una multiplicación de actores portadores de nuevas legitimidades e intereses heterogéneos, pero Touba representa hoy más que nunca el referente de unidad de la cofradía, así como la materialización del proyecto de sociedad religiosa. En este sentido, representa el esfuerzo consciente por parte de los mouride por incorporar su propia racionalidad y visión del mundo para operar en él con su propia lógica cultural.

Al analizar la evolución de la cofradía mouride desde sus raíces históricas previas a la colonización, se ha intentado demostrar cómo, mediante estrategias de autonomía cultural a su vez basadas en una tradición islámica más amplia, esta ha podido apropiarse de las principales instituciones políticas de origen europeo (sobre todo el estado), así como del proceso migratorio senegalés. En el proceso, la cofradía mouride no solo ha utilizado estas instituciones para sus fines, sino que las ha impregnado de sus propios referentes culturales. De este modo, resulta significativo que las grandes manifestaciones religiosas organizadas por la cofradía en Senegal y en la diáspora, sean consideradas también como las grandes manifestaciones nacionales a pesar de que en ellas, el estado —aunque presente— desempeña un papel secundario⁶⁹³.

Por otra parte, aunque la sumisión voluntaria al cuerpo marabóutico, base de la sociedad religiosa mouride, haya sido interpretada en múltiples ocasiones en términos de su racionalidad, el fallo de dichas representaciones radica en la relativización que esto implica en las motivaciones espirituales de los taalibé. Es verdad que la dimensión material y la lógica clientelar existen en la relación marabout-taalibé, pero los discípulos no se adhieren ni se someten a la autoridad religiosa por un simple cálculo de costos y beneficios. En este sentido, los beneficios materiales de afiliarse a la cofradía, la obtención de una parcela de terreno tras años al servicio de un marabout en las daaras, el éxito en los negocios o el desarrollo de Touba no representan únicamente la “generosidad” de los marabouts, sino la materialización de la baraka de Cheikh Amadou Bamba, a su vez intermediario entre los discípulos mouride y Dios.

⁶⁹³ Durante el trabajo de campo en Senegal, en una de las múltiples ocasiones en que mis pocos conocimientos del wolof me hacían perderme en las conversaciones colectivas, me dirigí a uno de mis interlocutores para preguntarle ingenuamente por qué siempre hablaban en wolof si sabían que yo no entendía, a lo que me respondió: “Lo siento, aquí hablamos en wolof; es la lengua nacional”.

Hoy el mouridismo cuenta con cerca de cinco millones de seguidores⁶⁹⁴ sobre una población senegalesa de doce millones⁶⁹⁵. Aunque la cofradía tidjan sigue siendo numéricamente más importante, el peso político, económico y social de la cofradía mouride, el desarrollo de Touba y su expansión transnacional la colocan en el centro de la sociedad senegalesa. Además, forman una comunidad en la que se encuentran integrados vendedores ambulantes, choferes de taxi, de autobuses, comerciantes en el mercado de Sandaga, directores de empresas, estudiantes universitarios, migrantes, trabajadores asalariados, investigadores en la NASA e incluso presidente de la república en Senegal. Desde su fundación, el mouridismo siempre ha funcionado como un sistema de promoción social para sus integrantes. Esto no significa que las desigualdades socio-económicas desaparezcan con el simple hecho de afiliarse a la cofradía. Sin embargo, tanto la ideología de la solidaridad y de los lazos horizontales entre los taalibé, como la función de redistribución que llevan a cabo los marabouts en el mantenimiento de sus clientelas religiosas, aseguran el acceso a recursos materiales para los más necesitados, y a la vez permite la promoción hasta las más altas instancias laborales a discípulos con mayores recursos. De esta manera, puede percibirse que, pese a la complejidad y heterogeneidad de intereses y actores que conforman el movimiento mouride contemporáneo, la unidad que les confiere la ciudad de Touba y la figura de Amadou Bamba mantienen viable la reproducción de la sociedad religiosa en un contexto marcado por el declive de las instituciones sociales estatales.

Respecto de la dimensión centrífuga del movimiento, desde hace unos años se ha detectado la presencia de migrantes senegaleses en países completamente desconectados de todo tipo de vínculo histórico. Este es el caso de Argentina en Sudamérica⁶⁹⁶. Aunque es muy pronto para evaluar la presencia migrante senegalesa, los trabajos dedicados a su estudio dejan entrever la recreación de las prácticas económicas, así como de los rituales asociados a la construcción del espacio mouride.

RECAPITULACIÓN FINAL

⁶⁹⁴BUGGENHAGEN, Beth, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁹⁵LOIMEIER, Roman, *op. cit.*, p. 238.

⁶⁹⁶ZUBRZYCKI, Bernarda, "La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina", *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*, GT 28. Diásporas, Prácticas Transnacionales y Formaciones Identitarias, CONICET-Universidad Nacional de la Plata, 2009; AGNELLI, Silvina; ZUBRZYCKI, Bernarda, "Allá en África en cada barrio, por lo menos hay un senegalés que sale de viaje. La migración senegalesa en Buenos Aires", *Cuadernos de antropología social*, no. 29, 2009, pp. 135-152.

Como respuesta a la problemática inicial que plantea esta tesis doctoral sobre la historicidad del islam y la política en los reinos wolof de la región de Senegambia, el primer capítulo demuestra cómo las disputas entre los regímenes esclavistas wolof y los movimientos de reforma islámica sufí entre los siglos XVI y XIX sentaron las bases para el surgimiento del mouridismo como un proyecto de renovación social. El capítulo resalta el papel que desempeñaron los líderes religiosos sufíes en la fundación y construcción de comunidades paralelas (transnacionales) a la comunidad política central en un contexto de desgaste social provocado por el largo conflicto entre las monarquías esclavistas y los movimientos de yihad armada y por el proceso de colonización francesa.

Después de la puesta en perspectiva del espacio político senegambiano donde se proyecta la presencia histórica de los actores islámicos y europeos en los reinos precoloniales wolof, en el segundo capítulo se procedió a profundizar acerca del origen transnacional de la *tarixa mouride*. Al caracterizar las relaciones tensas y las negociaciones suscitadas entre los *mouride* y la administración colonial francesa, se ponen de manifiesto las primeras dinámicas migratorias constitutivas de la cofradía *mouride*. Como resultado de la contraposición metodológica de las narrativas coloniales y las narrativas *mouride*, se concluye que el *mouride* no puede considerarse simplemente como un movimiento de resistencia o de reacción a la imposición del orden colonial.

En el tercer capítulo, por medio del análisis de la relación de base del mouridismo —la que une a los *marabouts* con sus discípulos y sus principios doctrinarios— se han mensurado conceptualizaciones esencialistas construidas desde el exterior con la información procedente de fuentes vivas e información de primera mano recabada durante las sesiones de trabajo de campo en Senegal. Todo esto refuerza la intención de contraponer elucubraciones teóricas abstractas con perspectivas internas de la cofradía.

En el capítulo cuarto, se analizó cómo a través de la colonización agrícola de tierras y su aclimatación, las *daaras mouride* se convirtieron en la punta de lanza que permitió la expansión del territorio *mouride* desde su foco de origen hacia las regiones casi inhóspitas del desierto de Ferlo. Mediante el control sobre la comercialización del cacahuete, los *marabouts mouride* se convirtieron en figuras de intermediación política imprescindibles entre la administración colonial y la sociedad. Por otra parte, a raíz de la muerte de Amadou Bamba, se analizó en este capítulo el conflicto de sucesión que se suscitó entre sus familiares por el control de la cofradía. Esto resulta relevante para el

marco general de la tesis, ya que ilustra la emergencia transnacional de Touba como la espacialización de su política interna y de su relación con la política secular.

En cuanto a la dimensión histórica del argumento de la tesis, en el quinto capítulo se aprecia cómo las relaciones de cooperación entre las cofradías sufíes y el estado senegalés alcanzaron su clímax durante el período de la descolonización y la primera década posterior a la independencia, y entraron en un declive y en un distanciamiento a partir de mediados de los años 1970. Por su parte, los califatos de Falilou (1945-1968) y Abdou Lahat (1968-1989) representan un período de intensos cambios en la producción y en la organización del espacio transnacional mouride. Como se aprecia en el capítulo, durante estos años las migraciones entre la región rural mouride y las aglomeraciones urbanas senegalesas provocaron la aparición y proliferación de estructuras de pertenencia (dahiras) adaptadas al nuevo contexto urbano. Por otra parte, este proceso de urbanización de la cofradía trajo consigo la progresiva incorporación de los taalibé mouride en actividades comerciales e instituciones de enseñanza. Por medio del desarrollo de una potente vertiente económica transnacional y otra intelectual, se presentan las dos lógicas principales de producción del espacio mouride durante el período del estado monopartidista que sentarían las bases para el desarrollo subsiguiente de la cofradía tanto en Senegal como en el extranjero.

Posteriormente, en el capítulo sexto se analiza la evolución del espacio asociativo mouride en la diáspora durante los años 1990 y la primera década del siglo XXI. A través de un proceso federador de las dahiras en los países de inmigración mouride, homólogo al registrado a mediados del siglo XX en las ciudades senegalesas, el territorio simbólico mouride se ha expandido a una multiplicidad de destinos migratorios desprovistos de nexos histórico-culturales con Senegal. En este sentido, es importante recalcar la importancia del papel desempeñado por los líderes religiosos, quienes con sus visitas iterativas, la zîyara, son elementos cruciales en la recreación de la geografía simbólica y de la economía mouride. Este capítulo cumple con los objetivos generales de la tesis, ya que determina cómo la construcción comunitaria mouride en los países de inmigración senegalesa se ha consolidado como un referente cultural senegalés en la diáspora.

Finalmente, si el capítulo sexto expuso la evolución del espacio mouride en la diáspora, en el séptimo se analizan algunas implicaciones del fenómeno migratorio en Touba, la materialización de la multiplicidad de coordenadas mouride en la diáspora. Mientras que en gran medida el territorio simbólico mouride se construye de manera

centrífuga en torno a nociones de exilio, trabajo y sufrimiento, la transnacionalidad de Touba se construye de manera centrípeta. Por otra parte, como se ha demostrado en el resto de los capítulos, Touba no solo es el centro espiritual de la cofradía; es también la arena donde se expresan las rivalidades internas de la cofradía. En este sentido, se estudian las nuevas dahiras y movimientos mouride como nuevas legitimidades que se posicionan contra la autoridad marabóutica tradicional a través del proyecto de creación (Touba) y recreación (diáspora) de la sociedad transnacional mouride.

Sin dudas, estas manifestaciones contemporáneas del mouridismo representan vías de indagación científica que permanecen poco estudiadas aún. Los nuevos movimientos mouride conforman una mirada vanguardista para analizar no solo las relaciones entre política y religión en Senegal, sino también la relación entre los actores religiosos islámicos entre sí.

Querétaro, a 2 de septiembre de 2014

GLOSARIO

Amal (árabe): labor o trabajo que implica la acción física.

Bambara: etnia de África occidental.

Cheikh (árabe)/Serigne (wolof)/Marabout (francés): líder de una cofradía sufi.

Daar al Islam (árabe): lugar del islam.

Daar al Kufr (árabe): lugar pagano.

Daara (wolof) escuela coránica. .

Dahira (árabe): círculo de oración, asociación sufi urbana.

Dhikr (árabe): repetición continua de Dios por medio de la recitación constante de sus nombres.

Diawrigne (wolof): representante de la autoridad marabouítica.

Djembe (bámbara): tambor proveniente de la región soninke.

Djola: grupo étnico senegambiano.

Fikr (árabe): meditación.

Fulani: grupo étnico nómada senegambiano. También se les conoce como fulbe o peul.

Gris-gris (wolof): amuleto, talismán.

Haal-pulaar: etnia senegambiana.

Hawala (árabe): transferencia financiera musulmana.

Hégira (árabe): año fundador del islam, conmemora el viaje del Profeta Mahoma de la Meca a Medina en el año 622 D.C.

Kasb (árabe): ganancia.

Keur (wolof): Casa o linaje marabouítico.

Khali (wolof)/qaddi(árabe): juez asociado al poder pagano.

Khalwa (árabe): retiro espiritual.

Khassaïdes (wolof): poemas religiosos escritos por Cheikh Amadou Bamba y declamados en las dahiras y eventos mouride.

Yihad (árabe): significa lucha. Dependiendo de la época histórica, así como del actor islámico, el concepto ha adquirido distintas connotaciones. Uno de los objetivos específicos de este trabajo consiste en analizar el proceso de construcción de la sociedad religiosa mouride a través de la apropiación original de conceptos tradicionales musulmanes como la hégira y la yihad.

Magal (wolof): peregrinaje, celebración.

Masjid (árabe): mezquita.

Mouride (árabe): aspirante, novicio o discípulo y es el término estándar del islam sufi para designar aquel que sigue a un líder religioso. En el marco de esta tesis, es también el nombre que reciben los discípulos de la Mouridiyya.

Mouridiyya (árabe): Orden sufi fundada por Cheikh Amadou Bamba en 1883-1884. En Bawol, reino wolof de Senegambia.

Ndigël (wolof): orden, recomendación religiosa.

Sadikhe (wolof): discípulo mouride “perfecto”. Obedece a todas las órdenes del marabout.

Serer: grupo étnico senegambiano.

Sharia (árabe): ley musulmana.

Silsila (árabe): cadena de filiación mística.

Sokhna (wolof): líder espiritual femenino. Suele tratarse de las esposas e hijas de los marabouts.

Soninke: grupo étnico proveniente de África occidental.

Sopi (wolof): cambio.

Sunna (árabe): tradición islámica.

Taalibé (wolof): discípulo en una cofradía sufi.

Tak-der (wolof): taalibé mouride que trabaja dentro en las daaras al servicio de un cheikh.

Tarbiyya (árabe): método pedagógico que combina educación formal islámica con formación mística.

Tarixa (wolof)/Tariqa(árabe): vía, orden, cofradía islámica sufi.

Teranga (wolof): hospitalidad.

Thiant (wolof): celebración.

Thiantacoune (wolof): adepto del thiant.

Thierno (wolof): maestro musulmán.

Toubab (wolof): europeo.

Toucoulour: grupo étnico proveniente de África occidental

Ulema (árabe): maestro musulmán letrado.

Ummah (árabe): comunidad islámica de creyentes

Wali (árabe): amigo de Dios

Wird (árabe): extractos del Corán y oraciones especiales comunicadas por canales místicos a los fundadores de cofradía.

Wolof (wolof): etnia mayoritaria en la región de Senegambia.

Zawîya (árabe): base de una cofradía sufi.

Zikhr (árabe)/sikaar (wolof): oración bayfal. A veces se acompaña de música.

Ziyara (árabe.): visita piadosa.

LISTA DE ACRÓNIMOS

AOF: África Occidental Francesa.

UPS: Union pour le Progrès du Sénégal/Unión para el Progreso de Senegal.

SFIO: Séction Française de l'Internationale Ouvrière/Sección Francesa de la Internacional Obrera.

PS: Parti Socialiste/Partido Socialista.

PDS: Parti Démocratique Sénégalais/Partido Demócrata Senegalés.

CER: Centres d'Expansion Rural/Centros de Expansión Rural.

CRAD: Centres Regionaux d'Assistance au Développement/ Centros Regionales de Asistencia al Desarrollo.

ONCAD Office Nationale de Coopération et Assistance au Développement/Oficina Nacional de Asistencia y Cooperación al Desarrollo.

DEM Dahira des Étudiants Mouride de Dakar/Dahira de los Estudiantes Mourides de Dakar.

AESME: Association d'Étudiants et Stagiaires Mouride en Europe/Asociación de Estudiantes y Pasantes Mouride de Europa.

MIME: Mouvement Islamique Mouride en Europe/Movimiento Islámico Mouride en Europa.

MICA: Mouride Islamic Community of America/Comunidad Islámica Mouride de América.

CASI: Coordinamento delle Associazione Senegalese d'Italia/Coordinación de Asociaciones de Senegaleses en Italia.

ASA: Association des Sénégalais d'Amérique/Asociación de los Senegaleses de América.

AISE: Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España.

MMUD: Mouvement Mondiale pour l'Unité de Dieu/Movimiento Mundial por la Unidad de Dios.

PVD: Parti de la Vérité pour Développement/Partido de la Verdad por el Desarrollo.

UCM: Union Culturelle Musulmane/Unión Cultural Musulmana.

CFA: Communautés Financières de l'Afrique/Comunidades Financieras de África.

BIBLIOGRAFÍA

- AGNELLI, Silvina; ZUBRZYCKI, Bernarda, "Allá en África en cada barrio, por lo menos hay un senegalés que sale de viaje. La migración senegalesa en Buenos Aires", *Cuadernos de antropología social*, no. 29, 2009. Pp. 135-152.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1983.
- AUDRAIN, Xavier, "Devenir 'baay-Fall' pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal", *Politique Africaine*, 94, 2004. Pp. 149-165.
- AYORINDE, Peter, "Touba, l'autre capitale du Sénégal", *Afrique Magazine*, 10/01/14, <http://www.afriquemagazine.com/cplus/article/touba-l-autre-capitale-du-senegal/1/55/295>, último acceso 01/09/14.
- BÂ, Awa, "Les femmes mouride à New York. Une renégotiation de l'identité musulmane en migration." En DIOP, Momar Coumba (ed.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Karthala, Paris, 2008.
- BABOU, Cheikh Anta, "Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras Among the Murid Muslim Community of New York", *African Affairs*, no. 101, 2002. Pp. 151-170.
- . "Educating the Murid: Theory and Practice of Education in Amadou Bamba's Thought", *Journal of Religion in Africa* vol. 33 no. 3, 2003. Pp. 310-327.
- . "Contesting Space, Shaping Places: Making Room For The Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-45", *The Journal of African History*, vol. 46, no. 3, noviembre, 2005. Pp. 405-426.
- . "Migration and Cultural Change: Money, "Caste", Gender and Social Status Among Senegalese Female Hair Braiders in the United States", *Africa Today* 55, no. 2, 2008.
- . *Fighting the Greater Jihad. Amadou Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, New African Histories, Ohio University Press, Athens 2007.
- . "The Senegalese 'Social Contract' Revisited: The Muridiyya Muslim Order and State Politics in Postcolonial Senegal", en DIOUF, Mamadou. *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, Nueva York, 2013.
- BARRY, Boubacar, *Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 1985.

- BASCH, Linda; GLICK SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach Science Publishers, Langhorne, 1994.
- BAVA, Sophie, "Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme", *Les annales de la recherche urbaine*, no. 96, 2004. Pp. 135-143.
- . "Entre Touba et Marseille: Le mouride migrant et la société locale", en DIOP, Momar Coumba (ed.), *La société Sénégalaise: entre le local et le global*, Karthala, Paris, 2002.
- . "Variations autour de trois sites mouride dans la migration", *Autrepart*, no. 36, 2005. Pp. 105-122.
- BAVA, Sophie; GUÈYE, Cheikh, "Le Grand Magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", *Social Compass*, vol. 48, no. 3, 2001. Pp. 421-438.
- BAYART, Jean-François, *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Second Edition, Polity Press, Cambridge, 2009.
- . "Les Églises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial", *Politique Africaine*, no. 35, octobre, 1989.
- . "La politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode", *Politique Africaine*, no. 1, marzo, 1981.
- . *L'Illusion Identitaire*, Fayard, Paris, 1996.
- . *Global Subjects. A Political Critique of Globalization*, Polity Press, Cambridge, 2007.
- BECK, Linda J, *Brokering Democracy in Africa. The Rise of Clientelist Democracy in Senegal*. Palgrave Macmillan, 2008.
- . "Senegal's 'Patrimonial Democrats': Incremental Reform and the Obstacles to the Consolidation of Democracy", *Canadian Journal of African Studies*, 31, 1, 1997. Pp. 1-31.
- BOONE, Catherine. "Property and Constitutional Order: Land Tenure Reform and the Future of the African State", *African Affairs*, 106, 425. Pp 557-586.
- BOTTE, Roger. "Économies trafiquantes et mondialisation. La voie africaine vers le 'développement'?", *Politique Africaine*, no. 88, 2002.
- BRAUDEL, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.
- BROSSIER, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, Tesis doctoral Paris I Panthéon-La

- Sorbonne, 2010.
- BUGGENHAGEN, Beth, *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*. Indiana University Press, Indianapolis 2012.
- CARTER, Donald Martin, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
- CASWELL, Nim, "Autopsie de L'ONCAD. La politique arachidière au Sénégal 1966-1980", *Politique Africaine*, no. 14, 1984.
- CHEHAMI, Joanne, *Essaie autobiographique d'un "vrai" mouride. De L'Islam et du pouvoir au Sénégal*, Tesis de maestría, Université de Lyon II, Lyon, 2004.
- CISSÉ, Katy, "Senegal: Les élections générales de février 1988 ou les limites d'une démocratie en construction", DEA, Institut d'Études Politiques de Bourdeaux, CEAN, 1990.
- COLVIN, Lucy, "Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad", *The Journal of African History*, vol. 15, no. 4, 1974. Pp. 587-606.
- COOPER, Frederick, *Africa Since 1940: The Past of the Present*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- COPANS, Jean. *Les marabouts de l'arachide*, Le Sycamore, Condé-sur-Noireau, 1980.
- . "Mourides des champs, mourides des villes et mourides du téléphone portable et d'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie", *Afrique Contemporaine*, 2^o trimestre, no. 194, 2000.
- COULON, Christian. "Women, Islam and Baraka", in CRUISE O'BRIEN, Donal, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford University Press, New York, 1988.
- . *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.
- . *Le marabout et le prince*, Pédone, Paris, 1981.
- COUTY, Jean, "Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride: Darou Rahmane II", en *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal. Doctrine économique et pratique du travail chez les mourides*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, Paris, 1972.
- . "La Doctrine Du Travail Chez Les Mourides", Paris ORSTOM Documents de l'ORSTOM, no. 15, 1971. PP. 11-17.
- CRUISE O'BRIEN, Donal; COULON, Christian, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988.
- CRUISE O'BRIEN, Donal. "Les élections Sénégalaises du 27 Février 1983", en DIOP,

- Momar Coumba, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2004.
- . *The Mourides of Senegal: The Politic and Economic Organisation of An Islamic Brotherhood*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- . *Symbolic Confrontations. Muslims Imagining the State in Africa*, C. Hurst & Co., Londres, 2003.
- . "Taking on the Town: Mouride Urbanisation, 1945-2001" en *Symbolic Confrontations. Muslims Imagining the State in Africa*. C. Hurst & Co., Londres, 2003.
- . "Chefs, saints et bureaucrates. La construction de l'État colonial", en DIOP, Momar Coumba, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2004.
- CURTIN, Philip, "Jihad in West Africa: Early Phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal", *The Journal of African History*, vol. 12, no. 1, 1971. Pp. 11-24.
- DECRAENE, Philippe, *Le Sénégal*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.
- DIENG, Cheikh, "Centenaire du Retour d'exil de Cheikh Ahmadou Bamba", Collectif des Mourides de France: 11 Novembre 1902 – 11 novembre 2002, Palais de Congrès, Paris.
- DIOP, Abdoulaye-Bara, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris, 1981.
- DIOP, Momar-Coumba, *La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine*, thèse doctorale, Lyon II, Lyon, 1980.
- . "Fonctions et activités des dahira mouride urbains (Sénégal)", *Cahiers d'études africaines* 21, 81-83, 1981. Pp. 79-91.
- . *Contribution à l'étude du mouridisme: la relation taalibe-marabout*, thèse de maîtrise, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1976.
- . "Les affaires mouride à Dakar", *Politique Africaine*, no. 4, décembre, 1981. Pp. 90-100.
- . "Le phénomène associatif mouride en ville: expression du dynamisme confrérique", *Psychopathologie Africaine*, XVIII, 3, 1982.
- DIOP, Momar-Coumba; DIOUF, Mamadou, *La construction de l'État au Sénégal*. Karthala, Paris, 2004.
- DIOP Momar-Coumba, DIOUF Mamadou, DIAW Aminata. "Le Baobab a été déraciné. L'alternance Au Sénégal", *Politique Africaine*, 78, 2000.
- DIOUF, Mamadou, "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture* 12, 3, 2000. Pp. 679-702.

- . *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
- . "Culture politique et administrative et réformes économiques", En DIOP, Momar-Coumba. *La construction de l'État au Sénégal*, Karthala, Paris, 2004.
- . *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, Nueva York, 2013.
- DIOUF, Mamadou; LEICHTMAN, Mara, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2009.
- DUMONT, Fernand, "Amadou Bamba, apôtre de la non-violence", *Notes Africaines*, enero 1969. Pp 20-24.
- EBIN, Victoria, "A la recherche de nouveaux 'poissons'. Stratégies commerciales mouride par temps de crise", *Politique Africaine*, 45, 1992. Pp. 86-101.
- . "International Networks of a Trading Diaspora: The Mourides of Senegal" en BARA-DIOP, Abdoulaye (Dir.), *La ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertions urbaines*, IFAN, ORSTROM, Dakar, 1995.
- . "Making Muslim Space in North America and Europe" en METCALF, Barbara (ed.), *Making Room VS Creating Space. The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders*, University of California Press, 1996.
- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James, *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Routledge, Londres, 1990.
- ELLIS, Stephen; TER HAAR, Gerrie, *Mundos de poder: pensamiento religioso y práctica política en África*. Edicions Bella Terra, Barcelona, 2005.
- ELLIS, Stephen, and Gerrie ter HAAR, "Religion and Politics in Sub-Saharan Africa", *Journal of Modern African Studies*, 36, 2, 1998. Pp 175-201.
- EMUS - Enquête sur les Migrations et l'Urbanisation au Sénégal, Dakar, 1997.
- EVERS ROSANDER, Eva, "Cosmopolitas y locales: mujeres senegalesas en movimiento", en JABARDO, Mercedes. *Senegaleses en España: conexiones entre origen y destino*, Observatorio Permanente de la Inmigración, Madrid, 2006.
- . *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Reformists*, Hurst & Co., Londres, 1997.
- FLOREALE, Virginia, *Immigrazione di colore: i senegalesi a Catania*, memoria de maestría en sociología e investigación social, Universidad de la Sapienza, Roma, 1989.

- FOLEY, Ellen E, "Diaspora, Faith, and Science: Building a Mouride Hospital in Senegal", *African Affairs*, no. 110, 2010. PP. 75-95.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.
- GIMENO, Juan Carlos (ed.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*, Fundación El Monte, Sevilla, 2005.
- GLOVER, John, *Sufism and Jihad in Modern Senegal. The Mouride Order*. University of Rochester Press, 2007.
- GRILLO, Ralph, *Ideologies and Institutions in Urban France: The Representation of Immigrants*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- GREINER, Clemens; SAKDAPOLRAK, Patrick, "Translocality: Concepts, Applications, and Emerging Research Perspectives", *Geography Compass*, vol. 7, no. 5, mayo 2013. Pp. 378-384.
- GUÈYE, Cheikh, "Del lugar común a los 'lugares momento'. La Cofradía Muride y sus nuevas fronteras", en INIESTA, Ferrán. *El islam del África negra*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2009.
- . *Touba. La capitale des mouride*, Karthala, Paris, 2000.
- . "Touba, enveloppe et produit d'une confrérie en mutation", en DIOP, Momar Coumba, *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, Paris, 2002.
- HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul, *Etnografía: Métodos De Investigación*, Paidós, Barcelona, 1994.
- HAVARD, Jean-François, "Le 'phénomène' Cheikh Béthio Thioune et le djihad migratoire des étudiants Sénégalais 'Thiantakones'", *Migrations internationales et anthropologie du voyage*, FASOPO, Paris, 2006.
- ILLIFE, John, *Africans: The History of a Continent*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995.
- INIESTA, Ferrán, *El islam del África negra*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2009.
- JABARDO, Mercedes, *Senegaleses en España: conexiones entre origen y destino*, Observatorio permanente de la inmigración, Madrid, 2006.
- . *Ser africano en el Maresme. Migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2004.
- KAAG, Mayke, "Mouride Transnational Livelihoods at the Margins of the European Society: The Case of the Residence Prealpino, Brescia, Italy", *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, 34, no. 2, 2008. Pp. 271-285.

- KANE, Ousmane Oumar, *The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism and Integration of Senegalese Immigrants in America*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- . "Les marabouts sénégalaises et leur clientèle aux États-Unis", *Afrique Contemporaine*, vol. 3, no. 231, 2009. Pp. 209-228.
- KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *De l'indigénat - Anatomie d'un monstre juridique : Le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, La Découverte, Paris, 2010.
- LEVITT, Peggy, "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration", *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, otoño 2003. Pp. 847-873.
- LOIMEIER, Roman, "Dialectics of religion and politics in Senegal" en DIOUF, Mamadou (ed.), *New Perspectives on Islam in Senegal*, Palgrave Mac Millan, Nueva York, 2009.
- McALISTER, Elizabeth, *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*, University of California Press, Los Angeles, 2002.
- MAGASSOUBA Moriba, *L'islam au Sénégal. Demain les Mollahs?* Karthala, Paris 1985.
- MANCHUELLE, François, *Willing Migrants. Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, James Currey Publishers, Londres, 1997.
- MARCUS, George E, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995. Pp. 95-117.
- MARTY, Paul, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Ed. Lérout, Paris, 1917.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester. "Baye-Faal in Senegal, Baye-Faal in Lavapiés, Baye-Faal in Sacromonte caves: diasporic transnationalism of a Sufi heterodoxy", *Annual Review of Islam in Africa*, 2014, en vías de publicación.
- . "La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo 68, cuaderno 1, 2013. Pp. 125-144.
- MAZRUI, Ali, *Histoire Générale de l'Afrique. L'Afrique depuis 1935*, UNESCO, Paris, 1998.
- MBAAY, Serigne Sam, *Recueil de poèmes en sciences religieuses de Cheikh A. Bamba*,

- vol. 1, Rabat, Daar El Kitab, 1988.
- MBACKÉ, Serigne Abdou Lahat, *Grand Magal Touba 1971*. Alhazar Net <https://www.youtube.com/watch?v=aqHyVWme0Iw> (último acceso 07/06/14).
- MBACKÉ, Serigne Bachir, "Les bienfaits de l'Eternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké" (tr. por Khadim Mbacké), *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, 42, 43, 45, Dakar 1980, 1981, 1983.
- MBOW, Penda, "The Return of Personalism", *Journal of Democracy*, 19, 1, 2008. Pp. 156-169.
- . "L'islam et la femme sénégalaise", *Éthiopiques. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 66, 1, 2001.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE DU SÉNÉGAL. *Histoire. 3ème étape*, INEADE, Dakar, 1996.
- MORENO, Susana, *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses en Sevilla, una comunidad transnacional*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2006.
- . "La cofradía mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?" en GIMENO, Juan Carlos (comp.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*, Fundación El Monte, Sevilla, 2005.
- PÉLISSIER, Paul, *Les paysans du Sénégal: les civilisations agriares du Cayor à la Casamance*, Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix, 1966.
- PEZERIL, Charlotte. "L'anthropologue 'insouffisant': implication du corps et esprit de la voix en pays Baay Faal", *Social Compass*, 57, no. 4, 2010. Pp. 449-463.
- PISCATORI, James; RUDOLPH, Susanne. *Transnational Religion and Fading States*, Westview Press, 1996.
- PORTES, Alejandro; GUARNIZO, Luis; LANDOLT, Patricia, *La Globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 2003.
- PORTES, Alejandro; DE WIND, Josh, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial, Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2006.
- RANGER, Terence, "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review*, vol. 1, junio, 1986.
- RICCIO, Bruno, "'Toubab' and 'Vu Comprà' Italian Perceptions of Senegalese Transmigrants and the Senegalese Afro-Muslim Critique of Italian Society" en

- GRILLO, Ralph (ed.), *The Politics of Recognizing Difference in Multiculturalism Italian Style*, Ashgate, Aldershot, 2002.
- . "From 'Ethnic Group' to 'Transnational Community'? Senegalese Migrants' Ambivalent Experiences and Multiple Trajectories", *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, vol. 27, no. 4, 2001.
- . "Transnational Muridism in Italy", *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, vol. 30, no. 5, 2004. PP. 929-944.
- . "West African Transnationalisms Compared: Ghanians and Senegalese in Italy", *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, vol. 34, no. 2, 2008. PP. 217-234.
- ROBERTS, Allen, *A Saint in The City. Sufi Arts of Urban Senegal*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2^a ed., Los Angeles, 2006.
- ROBINSON, David, "French 'Islamic' Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal", *The Journal of African History*, vol. 29, no. 3, 1988. Pp. 415-435.
- . "The Murids: Surveillance and Collaboration", *The Journal of African History*, vol. 40, 1999. Pp. 193-213.
- . *Muslim Societies in African Islam*, Cambridge University Press, 2004.
- . *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University Press, 2000.
- ROSS, Eric, "Touba, A Spiritual Metropolis in the Modern World", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 29, no. 2, 1995. Pp. 222-259.
- SAHLINS, Marshall D, "Poor Man, Rich Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, no. 3, 1963. Pp. 285-303.
- SALEM, Gérard, "De la brousse Sénégalaise au Boul'mich. Le système commercial mouride en France", *Cahiers d'études africaines*, no. 81-83, 1981. PP 267-286.
- SALZBRUNN, Monika, "The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became A Part of Harlem, New York", *Journal of Religion in Africa*, vol. 32, no. 2, 2004.
- . "Transferts culturels, transferts politiques: l'impact des transmigrants sur les élections présidentielles et législative au Sénégal, de 1994 à 2001" en GONIN, Patrick; CHAREF, Mohamed (eds.), *Emigrés-Immigrés dans le développement local*, Éditions Sud-Contact, Agadir, 2005.
- SAMSON, Fabienne, "La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise", *Afrique Contemporaine*, 2^o trimestre, no. 194, 2000.

- . "Islam, Protest, and Citizen Mobilization. New Sufi Movements" en DIOUF, Mamadou; LEICHTMAN, Mara, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2009.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG, Ottavia, "L'immigration Africaine en Italie: le cas Sénégalais", *Études Internationales*, vol. 24, no. 1, 1993. Pp. 125-140.
- . "Du Sénégal à New York, quel avenir pour la confrérie mouride?", *Hommes et Migrations*, vol. 36, no. 1224, 2000.
- SCHMITZ, Jean, "Un politologue chez les marabouts", *Cahiers d'études africaines*, vol. 23, no. 91, 1983. PP. 329-351.
- SEARING, James, *"God Alone Is King": Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kafoor and Bawol, 1859-1914*, Social History of Africa, Cape Town, David Philip, 2002.
- SOW, Fatou, *Les logiques de travail chez les mouride*, tesis de maestría en estudios africanos, Universidad Paris I, Panthéon-La Sorbonne, Paris, 1998.
- TANDIAN, Aly, "Stratégies d'autonomie, investissements développementalistes et besoins collectifs. Nouvelles figures de migrants de la vallée du fleuve Sénégal" en CHAREF, Mohamed, GONIN, Patrick, *Emigrés-immigrés dans le développement local*, Éditions Sud-Contact, Agadir, 2005.
- . "Des migrants Sénégalais qualifiés en Italie: entre regrets et résignation" en DIOP, Momar Coumba, *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Karthala, Paris, 2008.
- TAYLOR, Steven, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, Barcelona, 1992.
- TIMERA, Mohamed, *Les Soninke en France*, Karthala, Paris, 1996.
- TRAORÉ, Sadio, "Les modèles migratoires Soninké et Poular de la vallée du fleuve Sénégal", *Révue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, no. 3. Pp. 61-81.
- TRIMINGHAM, John S, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- . *The Influence of Islam Upon Africa*. Longmans, Green, and Co. Ltd., Londres, 1968.
- . *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Londres, 1971.
- VILLALÓN, Leonardo, *Islamic Society and State Power in Senegal-Disciples and*

- Citizens in Fatick*. primera ed. Cambridge University Press, 1995.
- . "Sufi Rituals As Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations", *Comparative Politics* 26, no. 4, 1994.
- WABGOU, Maguemati, *Inmigración subsahariana en España: los senegaleses en Madrid*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- WEBER, Max, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1978.
- ZUBRZYCKI, Bernarda, "La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina", *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*, GT 28 Diásporas, Prácticas Transnacionales y Formaciones Identitarias, CONICET-Universidad Nacional de la Plata, 2009.

Diarios

- Le Soleil*
- Sud Quotidien*
- SudOnline*
- Tukki*
- L'Observateur*
- Walfadjri*
- BBC Afrique*

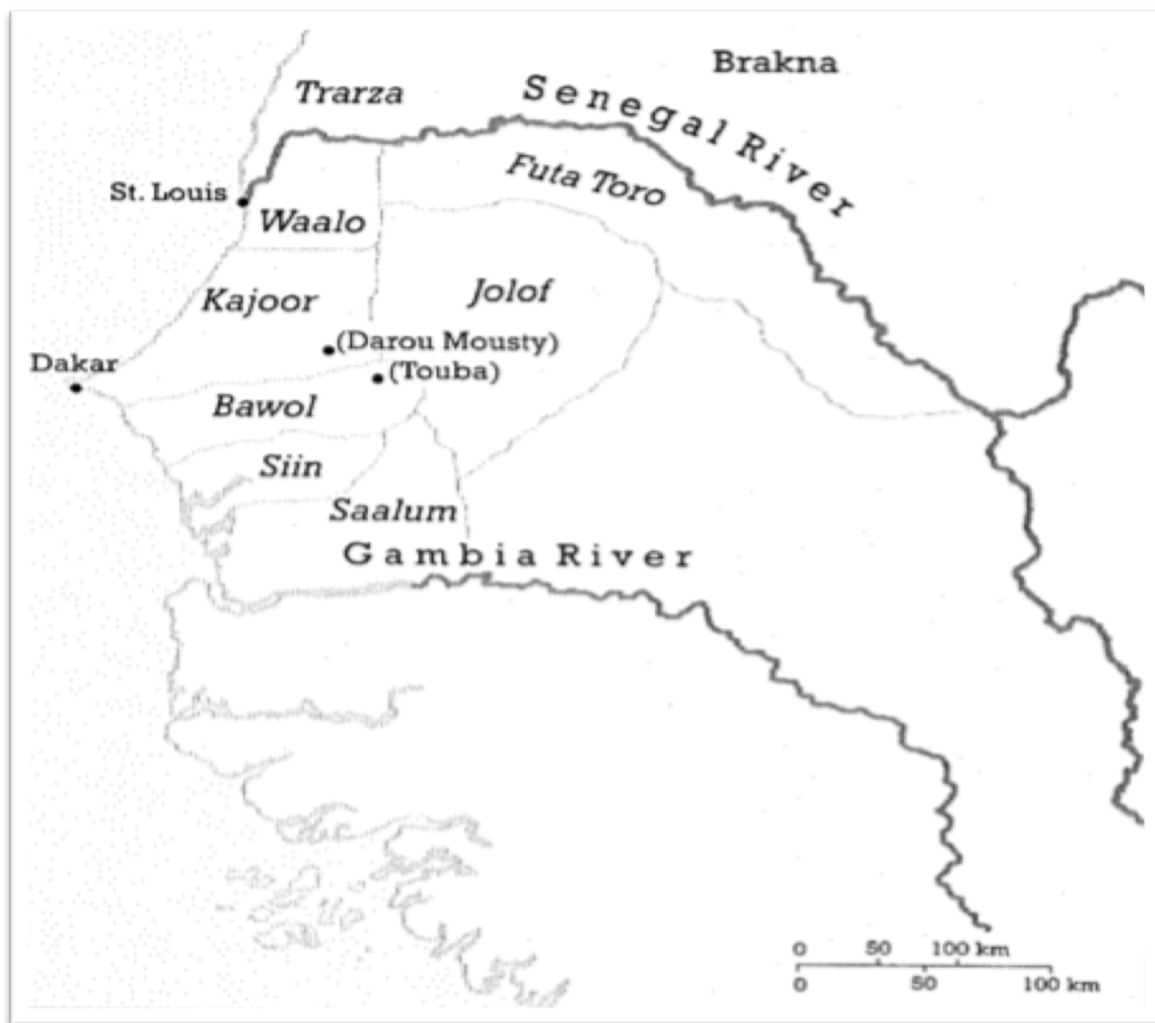
Sitios web consultados:

- www.alazhar.touba.com
- www.santati.net

ANEXO 1: MAPAS



Mapa 1: África Occidental pre-colonial. GLOVER, John, *Sufism and Jihad in Modern Senegal. The Murid Order*, University of Rochester Press, 2007, p. 25.



Mapa 2: Senegambia pre-colonial. Fuente: GLOVER, John. *Sufism and Jihad in Modern Senegal. The Murid Order*, University of Rochester Press, 2007, p. 36.

ANEXO 2: FOTOGRAFÍAS



Fotografía 1 : Magal Touba-Madrid 23/01/2011, Calypo, Madrid



Fotografía 2 : Magal Touba-Madrid 23/01/2011, Calypo, Madrid



Fotografía 3 : Magal Touba-Madrid 23/01/2011, Calypo, Madrid



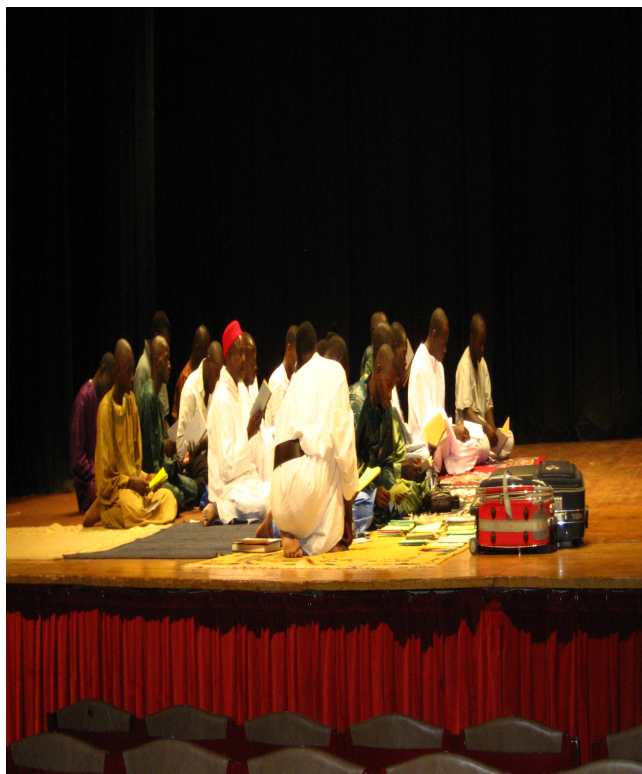
Fotografía 4 : Magal Touba-Madrid 23/01/2011, Calypo, Madrid



Fotografía 5 : Magal Touba-Barcelona 23/01/2011



Fotografía 6 : Visita Cheikh Mame Mor Mbacke, Keur Serigne Touba, Calypo Madrid 15/09/2010



Fotografia 7 : Visita C. Mame Mor Mbacke, Casino Alliança de Poblenou, Barcelona
26/09/2011



Fotografia 8 : Visita Cheikh Mame Mor Mbacke, Casino Alliança de Poblenou,
Barcelona 26/09/2011



Fotografía 9 : Visita C. Mame Mor Mbacké, 26/09/2011



Fotografía 10 : Mezquita de Touba, Senegal



Fotografia 11 : Cheikh Ibrahima Fall , Campus Universidad Cheikh Anta Diop, Dakar



Fotografia 12 : Dahira Khasaïdes, Guedawaye, Dakar



Fotografia 13 : Estacion de gasolina, Dakar, Senegal



Fotografia 14 : Estacion de gasolina, Dakar, Senegal



Fotografia 15 : Dahira Khassaïdes , Guedawaye, Dakar

SEMINARIO PROGRAMME 5 JOURS MBAKKE

10: H > ACOGIDA, ENCUNTROS CON LOS JEUNIRIN
11: H > ENCUNTROS CON LAS AUTORIDADES

12: H > KUREL XASAIID RECITAL DE SANT CORAN PLENARIO, DEL CHEIKH
CON EL ALCALDE Y LAS DARRA

13: H > BERNDER, XEEWEL

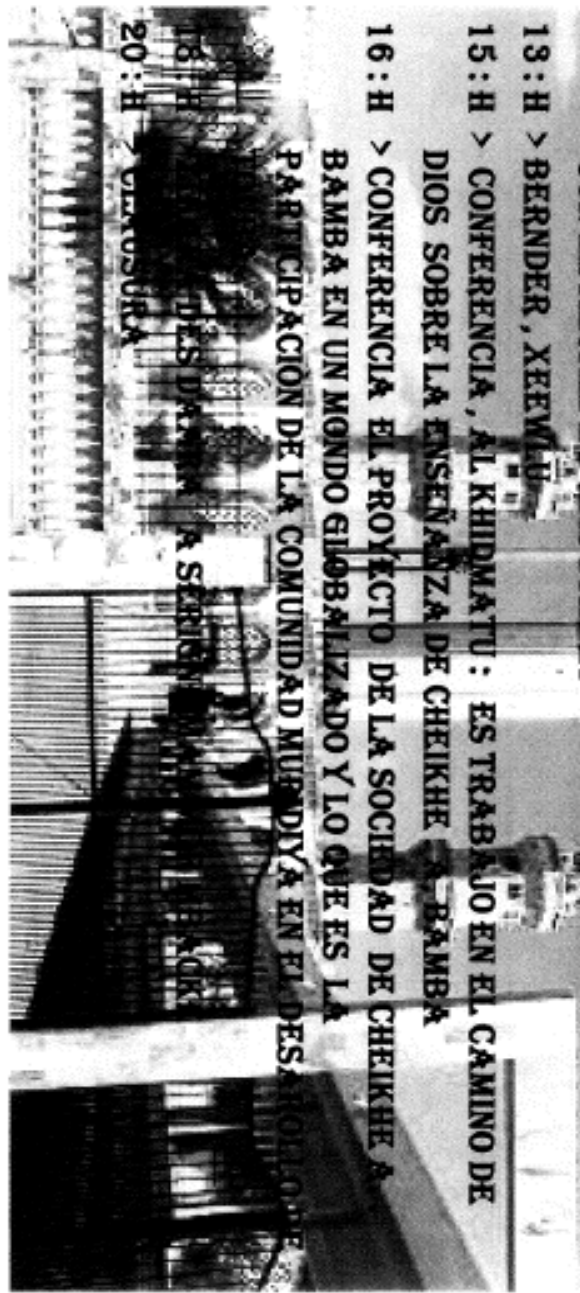
15: H > CONFERENCIA, AL KHIDMATU: ES TRABAJO EN EL CAMINO DE
DIOS SOBRE LA ENSEÑANZA DE CHEIKHE A BAMBÁ

16: H > CONFERENCIA EL PROYECTO DE LA SOCIEDAD DE CHEIKHE A
BAMBÁ EN UN MONDO GLOBALIZADO Y LO QUE ES LA

PARTICIPACION DE LA COMUNIDAD MUENDYÁ EN EL DESARROLLO DE

18: H > DESDARRA A SECCION DE LA AOK

20: H > VENTOSURA





PROGRAMME TOURNEE MAME MOR MBACKE

10 H: ACOGIDA

11H: ENCUENTROS CON LAS AUTORIDADES

12H: KUREL XASSAID RECITAL DE SAINT CORÁN

PLENARIO (PALABRAS DEL ALCALDEY DELAS DAHIRAS PRESENTE Y LUEGO EL DE SERIGNE MAM MOR MBACKE

13H: BERNDEL

16H: CONFERENCIAS

THEME

= AL KHIDMA: TRABAJO EN EL CAMINO DE DIOS EN LA ENSEÑANZA DE CHEIKH AHMADOU BAMBA

=EL PROYECTO DE SOCIEDAD DE CHEIKH AHMADOU BAMBA EN UN MUNDO GLOBALIZADO: LA PARTICIPACION DE LA COMUNIDAD MURID EN EL DESARROLLO DE TOUBA

19H: ZIAR DES DAHIRAS Y TALIBE

CLAUSURA



ORGANIZA

DAHIRA JAZBUL KULOB TOUBA BARCELONE
CON LA PARTICIPACION DE F.D.C.
FEDERACIONES DE LAS DAHIRAS DE CATALUÑA.

touba terrassa

touba manresa

touba rubí

touba sabadell

touba calaf

touba masaró

touba granollers

touba lleida

touba mallarussa

touba almocelles

LA C.A.S.C.

coordinadora de las asociaciones de cataluña

LA A.C.R.S.

asociación de los residentes senegaleses de cataluña

CON LA COLOPORACION DE AYUNTEMIENTO DE BARCELONA

بسم الله الرحمن الرحيم وعلكم السلام ورحمة الله وبركاته أما
بعد فإن العرب الصالحين إذا أرادوا الاجتماع يمشون في شيعته
واسطة بينه وبين ربه ويمشون أمامه ويحلبون له ويرجون بأن شيعته
لا يلزمه بشيء إلا بأن الله تبارك وتعالى وأنه لا يجهل عن شيء
إلا بأن الله تبارك وتعالى ومن شئت فقله ما شاء الله ويعتوي
فإن الله في الدنيا والآخرة يدل شيعه بأمر أو نهي فغير أن من
الله تبارك وتعالى ومن رسوله عليه السلام وأمره من
دعوة نفسه أو نهي من جهتها لمسلم معتق وأبى عما أكرهت
أنفسي
ووجهت هادئة من بقا الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " يقول
من واداه من أبي القاسم " من لا يرى في فهمه شيء من الضال
(و السلام)

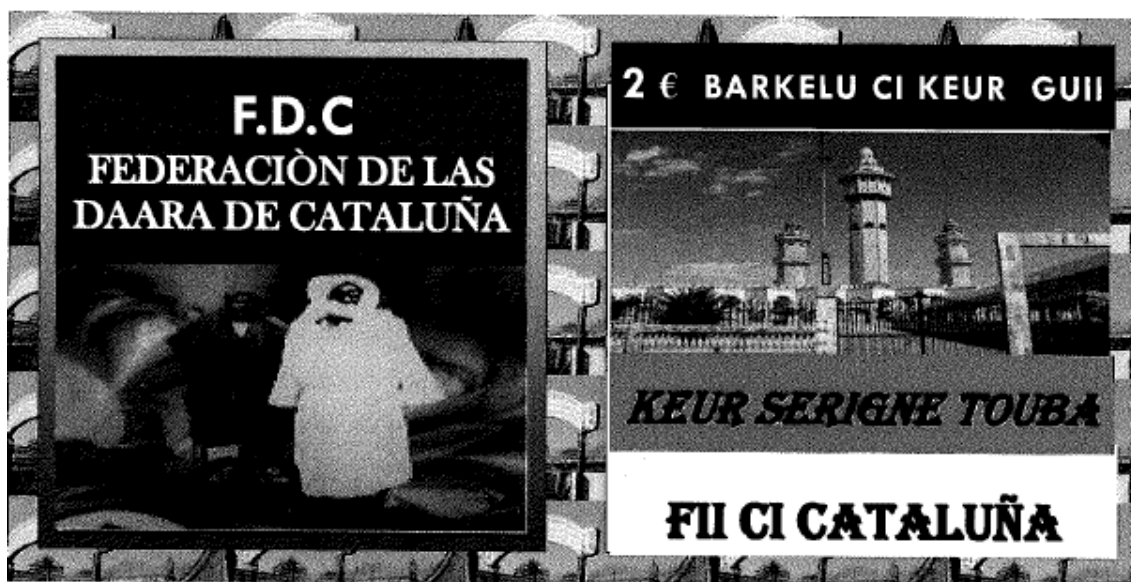
Tourees Serigne
Mame Mor MBALKE
Ibn Serigne Mourtada
MBALKE Edition 2011

F.D.C

FEDERATION
DES DAHIRAS
DE
CAJALUNA

DAHIRA JAZBUL
XOLUB TOURBA
BARCELONE

26/09/11 a BARCELONE



ZIAR DE SERIGNE MAME MOR IBN
SERIGNE MOURTADA MBACKE KHADIM RASSOUL
EN ESPAGNE (8eme EDITION) SEPTEMBRE 2012

VILLE	DATE
MADRID	8 ET 9
BILBAO	10
OVEDO	11
LEON	12
LA CORUÑA	13
PORTO (PORTIGAL)	14
LISBOA	15
HUELVA	16
SEVILLA	17
MALAGA	18
GRANADA	19
ALMERIA	20
ALICANTE	21
VALENCIA	22
SARAGOSA ZARAGOZA	23
SALO	24
BARCELONE	25
IBIZA	26
PALMA	27
FRANCE	28

LE PRESIDENT

SERIGNE CHEIKHOUNA MBACKE

SECRETAIRE *CABIKH DIAO*

TEL: 632 31 51 68